Manual de istorie a religiilor

Traducerea acestei cărţi a fost finanţată de SEPS
Secretariatul European pentru Publicaţii Ştiinţifice
S·E·P·S
S’GRER & BLiTO [URC3 fl
Via Val d’Aposa 7 – 40123 Bologna – Italy tel + 39 051 271992 – fax + 39 051 265983
sepsalma. unibo.it – www.seps.it

GIOVANNIFILORAMO predă Istoria creştinismului în cadrul Facultăţii de Litere a Universităţii din Torino. Este autor a numeroase volume, printre care: *L’attesa dellafine. Storia dellagnosi* (1993, ediţia a doua), *ÎI risveglio della gnosi, ovvero diventare dio* (1990), *Cristianesimo e società antica* (cu S. Roda, 1992); a îngrijit, în afară de aceasta, volumele lucrării *Storia delte religioni* (1994 – 1996) şi, împreună cu D. Menozzi, volumele din *Storia del cristianesimo* (1997).

MARCELLO MASSENZIO predă Istoria religiilor în cadrul Facultăţii de Litere şi Filosofie a universităţii „Tor Vergala” din Roma. Printre lucrările sale mai recente: *Sacro e identită etnica* (Milano, 1994), *Dioniso e îi teatro di Alene* (Roma, 1995), *Storia e metastoria* (îngrijitor al ediţiei, Lecce, 1994). Este vicepreşedinte al Asociaţiei Internaţionale „Ernesto de Martino”.

MASSIMO RAVERI predă Religiile şi filosofia Asiei Orientale la Universitatea „Ca Foscari” din Veneţia. A scris: *Itinerări nelsacro. L’esperienza religiosa giapponese* (Veneţia, 1984) şi II *corpo e aparadiso. Esperienze ascetiche în Asia orientale* (Veneţia, 1992). A îngrijit, în afară de acestea, *Rethinking Japan* (împreună cu A. Boscaro şi F. Gatti, Folkstone, 1991) şi recentul volum *Del bene e del male. Tradizioni religioase a confronto* (Veneţia, 1997).

PAOLO SCARPI predă Istoria religiilor şi Religiile lumii clasice în cadrul Universităţii din Padova. A colaborat la *Dizionario delle religioni* (îngrijit de G. Filoramo, Torino, 1993), şi la vol. I din *Storia delle religioni*, publicată de noi sub îngrijirea lui G. Filoramo (1994). Printre lucrările sale mai recente: *La fuga e il ritomo. Storia e mitologia del*

viaggio (Veneţia, 1992). În afară de aceasta a îngrijit: Apollodoro, *Imiţi greci* (Milano, 1996); Ermete Trismegisto, *Poimandrēs* (Veneţia, 1997, ediţia a patra).

Giovanni Filoramo Marcello Massenzio
Massimo Raveri Paolo Scarpi
Manual de istorie a religiilor
Traducere din italiană de
MIHAI ELIN
HUMANITAS
BUCUREŞTI
Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Manual de istorie a religiilor / Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio.
Massimo Raven, Paolo Scarpi; trad.: Mihai Elin.
— Bucureşti: Humaniias, 2004 ISBN 973 – 50 – 0715-O
I. Filoramo, Giovanni
II. Massenzio, Marcello
III. Raven, Massimo
IV. Scarpi, Paolo
IV. Elin, Mihai (trad.)
2 (091) (075)
GIOVANNI FILORAMO, MARCELLO MASSENZIO, MASSIMO RAVERI, PAOLO SCARPI *MANUALE DI STORIA DELLE REUCIONI* e Gius. Latenza & Figli Spa, Roma-Bari

EDITURĂ HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România tel. 021/222 85 46, fax 021/222 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTA: tel. 021/223 15 01, fax 021/222 90 61, www.Iibrariilehumanitas.ro
ISBN 973 – 50 – 0715-O

Preambul

A trecut vremea sintezelor atotcuprinzătoare, operă a

unui singur specialist, fie el chiar de talia unui G. Foot Moore sau a unui Mircea Eliade – sau, într-o epocă mai apropiată, a unui N. Smart – care aveau desigur meritul de a oferi, deseori într-un stil strălucitor, o interpretare limpede şi unitară, specializarea crescândă impunându-şi astăzi regulile de fier şi în acest domeniu de cercetare. În realitate, un domeniu atât de vast şi de complex ca acela al istoriei religiilor nu poate fi stăpânit, decât în cazuri cu adevărat excepţionale, de către un singur cercetător, oricât de amplu ar fi bagajul său de cunoştinţe şi oricât de solidă ar fi orientarea sa metodologică. De aceea, s-a considerat mai oportun, în concordanţă cu tendinţele dominante, să se recurgă la colaborarea unor specialişti între care să existe, bineînţeles, o armonie de vederi asupra unor puncte esenţiale, menită să concure la realizarea unui caracter mai omogen al lucrării. S-a pus problema cum să se facă faţă riscurilor dezacordului şi lipsei de armonie a limbajelor şi punctelor de vedere inerente unor lucrări de genul acesta, care adesea se configurează ca suma unor module pur şi simplu juxtapuse unul altuia, nesusţinute reciproc printr-o reţea solidă de conexiuni. În această perspectivă s-a hotărât, înainte de orice, să nu se aspire la pretenţia de globalilate în prezentarea istorică, pretenţie care ar fi în detrimentul clarităţii expunerii şi al forţei de interpretare, şi să se reducă numărul autorilor, sacrificându-se caracterul de specializare rigidă – nu toţi autorii sunt specialişti în toate domeniile în care intervin – în beneficiul exigenţei unei prezentări mai armonioase şi mai integrale a ansamblului.

Istoria, de fapt, departe de a constitui o asamblare de părţi independente, este rodul unei munci complexe de confruntare şi de schimburi de idei, de înţelegeri la care s-a ajuns în cursul a numeroase întâlniri pregătitoare. S-a căzut de acord să se elaboreze un anumit număr de *fişe* dedicate unor teme de interes general, în prealabil discutate şi coordonate, cu scopul de a oferi cititorului o grilă conceptuală care să constituie un preţios punct de referinţă comparativă valabil pentru întreaga lucrare. În

felul acesta, se speră să se realizeze, graţie şi unor trimiteri interne, un sistem informativ rapid în virtutea căruia părţile luate separat pot interacţiona mai uşor.

Există, însă, şi alte caracteristici de natură mai rafinat metodologică, proprii *Istoriei* şi asupra cărora se cuvine să insistăm în preambul, de vreme ce ele constituie liniile directoare asupra cărora opiniile fiecăruia dintre autori converg. Ele pot fi rezumate astfel: 1) evaluarea religiilor ca produse culturale de primă importanţă, determinate istoric atât în geneza lor, cât şi în devenirea lor şi în eventuala lor dispariţie; 2) recunoaşterea egalei demnităţi culturale a sistemelor religioase, care exclude orice ordonare de tip ierarhic şi care ţine direct de una dintre cuceririle fundamentale ale umanismului contemporan, cu alte cuvinte recunoaşterea demnităţii egale a tuturor culturilor umane; 3) necesitatea de a armoniza abordarea istorico-filologică a fiecărei forme de religie în parte cu ajutorul unui tip de prezentare sensibilă la cercetarea de tip comparativ.

Pentru a încheia, câteva indicaţii orientative privind itinerariile de cercetare urmate: manifestările cele mai arhaice ale faptelor religioase sunt examinate şi descrise pe baza documentelor atâtea câte sunt, mai degrabă decât, reconstituite pe baza unor supoziţii. Apariţia însăşi a politeismelor este urmărită, cu ajutorul documentelor, de la primele atestări istorice până la formele cele mai împlinite, parcurgându-se liniile tematice oferite de comparaţie. În ceea ce priveşte capitolul religiilor orientale, se merge de la religia vedică până la hinduism, de la tradiţia taoistă până la shinto, până la buddhism, analizat atât în faza formării cât şi în complexul proces de difuziune în afara Indiei. Un traseu ulterior, esenţial, are în vedere investigarea critică a zoroastrismului, a iudaismului, a creştinismului, a islamului. Urmează, în sfârşit, secţiunea dedicată religiilor popoarelor impropriu numite „primitive”, care, din cauza deosebitei ei întinderi, merită o expunere explicativă suplimentară. În locul trecerii în revistă tipologice a religiilor de interes

etnoantropologic, găsim ceva diferit, adică o panoramă a istoriei studiilor antropologice şi istorico-religioase având drept obiect dimensiunea religioasă (şi magică). Aceasta din urmă este observată dintr-o dublă perspectivă: la examinarea unor episoade specifice, observate pe teren sau cunoscute în mod indirect din diferite tratate savante, se adaugă reflecţia teoretică asupra religiei (şi asupra magiei), care sfârşeşte prin a avea un rol predominant. Acum se pune problema de a clarifica pe scurt motivele unei asemenea alegeri şi de a ilustra în ce măsură este ea legată de restul *Istoriei*.

Istoria religiilor se mişcă pe două nivele: cel al investigaţiei istorice relative la diversele forme religioase concrete, şi cei al investigaţiei teoretice relative la obiectul care conotează disciplina: mai exact, religia. Cele două nivele sunt complementare între ele, întrucât tipurile de investigare menţionate se presupun şi se condiţionează rând pe rând. Un mod de a aborda latura teoretică, evitând abstracţia ca scop în sine, este acela de a trece prin filtrul criticii acea parte a gândirii contemporane care a avertizat asupra necesităţii de a redefini din punct de vedere conceptual fenomenul „religie”, odată constatate limitele noţiunii tradiţionale, derivată din cultura occidentală. Domeniile în care conştiinţa unor atari limite s-a făcut simţită cu o intensitate sporită sunt cel al antropologiei, al etnologiei, în afară de acela al istoriei înseşi a religiilor, în timp ce filosofia a avut un rol mai degrabă marginal: lucrul acesta nu este lipsit de raţiune, întrucât tocmai în domeniile disciplinare citate a avut loc un fenomen care a marcat o cotitură culturală de o importanţă fundamentală: întâlnirea/ciocnirea dintre Occident şi „ceea ce e străin din punct de vedere cultural”. În scopul de a ajunge să înţelegem acest din urmă fapt, atât în planul general al culturii cât şi în planul formelor de tip religios, sistemele de interpretare obişnuite şi-au demonstrat lipsa de adecvare: de aici necesitatea de a le pune în discuţie în încercarea, care încă nu a fost dusă până la capăt, de a le redefini astfel încât să nu excludem din circuitul

cunoaşterii (şi nu numai din acesta, fireşte) umanitatea mai depărtată de modelele culturale occidentale. Toată această dezbatere teoretică, ce include conceptul de religie şi dă consistenţă disciplinei, ar fi fost scoasă din *Manual* dacă ar fi fost aleasă calea trecerii în revistă a unui oarecare număr de tipuri de religii de interes antropologic; faptul de a o fi supus examinării contribuie, împreună cu alte secţiuni ale lucrării, la apariţia unui cadru diversificat al istoriei religiilor, considerată în adevărata ei complexitate.

AUTORII

Partea întâi

Religiile lumii antice: politeismele *de Paolo Scarpi*

Caracteristici generale

1. Semne premergătoare ale istoriei: *limite geografice şi cronologice*

Religiile lumii antice constituie un bloc oarecum compact şi omogen, circumscris din punct de vedere cronologic şi geografic, chiar dacă prezintă multiple deosebiri, graţie cărora fiecare civilizaţie şi-a exprimat specificul cultural propriu. Ele se configurează toate ca religii etnice, astfel încât tocmai apartenenţa prin naştere la un context etnic precis condiţiona participarea la viaţa religioasă şi însuşi acest fapt era garanţia identităţii culturale. Conştiinţa acestei identităţi, nu întotdeauna exprimată, conducea la celebrarea unor culte comune consacrate aceloraşi divinităţi. Iar prezenţa POLITEIS-MULUL[1], în care zeii sunt organizaţi într-un sistem, constituie al doilea element caracteristic şi comun al religiilor lumii antice. Niciuna dintre acestea nu are însă aspiraţii universaliste, care vor deveni în schimb o orientare religioasă tipică a epocii imperiale romane, nici nu se prezintă ca „religie a cărţii”, în care să fie cuprinse „adevăruri revelate” ca fundament al unei teologii. Excepţia Israelului (cap. XI), pe de o parte nu are o pondere prea mare în cadrul general ce pare a domina în

1 Cuvintele şi sintagmele urmate de asterisc sînt prezentate în inserturi speciale. (N. ed.)

aria mediteraneană; pe de altă parte este un fenomen relativ târziu, pentru că ideea unicităţii lui Dumnezeu, exprimată de Isaia 45, 5 – 7, nu se face simţită cu claritate înainte de a doua jumătate a secolului al VI-lea î.Hr. în mod evident, contactul cu dualismul zoroastrian bazat pe cele două principii, al binelui şi al răului, Ahura Mazda şi Ahriman, lumina şi întunericul (cap. X), dusese la proclamarea unui monoteism exclusivist rigid. Necesitatea afirmării unicităţii lui Dumnezeu era un mijloc de a consolida unicitatea identităţii poporului lui Israel, deşi, în ciuda acestui lucru, chiar şi după secolul al VI-lea, fracţiunile politeiste erau frecvente în rândurile poporului lui Israel (MONOTEISM*).

Lipsite de noţiunea însăşi de religie, popoarele politeiste ale lumii antice nu separau şi nu distingeau cu precizie dimensiunea religioasă din complexul celorlalte activităţi umane, care prin însuşi acest fapt erau impregnate şi legitimate. Aşa cum ne apar ele, aceste universuri religioase se dezvăluie a fi strâns imbricate pe sisteme sociale complexe şi articulate, care cunosc diviziuni şi specializări de sarcini şi îndeletniciri, o structură urbană şi folosirea scrierii. Ele se întind din punct de vedere geografic din Mesopotamia în întregul bazin al Mediteranei până în Europa centrală şi de nord (pentru America precolumbiană vezi cap. IX), pe un arc de timp al cărui început poate fi stabilit la sfârşitul mileniului IV sau la începutul mileniului III î.Hr. şi al cărui sfârşit poate fi socotit edictul lui Teodosie, din 28 februarie 380, *de fi de caâhotica*, prin care creştinismul era proclamat religie de stat.

POLITEISM

Polileismul este un termen doct, atestat în Franţa începând din secolul al XVI-lea, unde este utilizat în sens teologic prin opoziţie cu „monoteismul”. Compus din –*teism*, ca şi MONOTEISMUL*, el este o formaţie lexicală modernă, derivată din grecescul *polys*, „mult”, şi *iheos*, „zeu”. În domeniul istorico-religios politeismul individuează un „tip” de religie şi, prin urmare, el clasifică

şi descrie forme religioase care admit existenţa în acelaşi timp a mai multor divinităţi cărora li se dedică un cult. Rezultă de aici că pentru a putea clasifica o religie drept politicistă, aceasta trebuie să fi dobândit noţiunea de „divinitate”, sau să presupună o noţiune analogă şi asimilabilă cu aceasta. Lucrul acesta reclamă cel puţin o idee de transcendenţă a FIINŢELOR SUPRAOMENEŞTI* În raport cu realitatea umană, în raport cu care ele sunt mereu active. Ideea aceasta îşi va fi avut probabil originea în aria mesopotamiană, de unde va fi fost exportată printr-un proces de difuziune (cap. II, 2 – 3).

Modelul perfect al noţiunii istorico-religioase de politeism a fost cel grecesc (cap. V). Pe acel model s-a bazat critica lui Philon din Alexandria, un evreu elenizat din prima jumătate a secolului I d.Hr., care a adoptat termenul *polytheta* din raţiuni de clasificare dar în opoziţie cu „monoteismul”, pentru a afirma în mod apologetic superioritatea monoteismului ebraic faţă de celelalte forme religioase din lumea antică. În comparaţie cu unicitatea lui Dumnezeu, pentru Philon politeismul era o proiecţie celestă a formelor politice de tip democratic, „cea mai rea dintre cele mai rele forme de organizare” (*de opijicio mundi* 171). El surprindea o caracteristică particulară a politeismului antic ca expresie a necesităţilor şi funcţiilor unei societăţi. Dacă la Philon se manifesta o intenţie polemică, Arislotel (Politica 1 1252 b, 24 – 28) oferise o descriere mai „laică”: „Din această pricină toţi [oamenii] susţin că şi zeii au regii lor: pentru că ei înşişi sunt, unii, chiar şi astăzi conduşi de regi, alţii erau în vechime; iar oamenii, după cum asemuiesc chipurile zeilor cu sine, fac astfel şi cu vieţile acestora”.

Politeismul este expresia şi produsul civilizaţiilor aşa-numite evoluate sau superioare, care cunosc scrierea, specializările, diviziunea muncii, articularea, stratificarea şi ierarhia socială etc., cărora le oferă bazele identităţii şi unităţii prin intermediul unicităţii *panteonului* şi al identităţii zeilor. În cea mai tipică manifestare a lor, divinităţile polileismului apar într-adevăr organizate într-

un sistem unitar (*pantheon*), organic, superior lumii omeneşti. Divinităţile sunt nemuritoare, chiar dacă nu există *ab actemo*, unite din cauze genealogice şi prin legături de rudenie. Acest *pantheon* este în general produsul unui itinerar al universului de la o situaţie de dezordine şi haos, unde lotul se prezintă nediferenţial, către condiţia unei ordini cosmice, realizată de către zeii veniţi pe lume treptat, în care fiecare element al realităţii îşi asumă o identitate precisă, cu trăsături precumpănitor antropomorfe. Aşadar, politeismul este un mod de a gândi lumea într-o formă sistematică prin mijlocirea zeilor. Şi aproape cu necesitate şi aceştia posedă o identitate şi sunt „personali", cu alte cuvinte sunt înzestraţi cu o personalitate care îi caracterizează, dar în acelaşi timp îi categoriseşte ca fiinţe supraomeneşti şi îi diferenţiază între ei.

Fiecare zeu e destinatarul unui cult, al unor rituri, şi e obiectul unei mitologii (MIT*). În sensul acesta activitatea unui zeu apare circumscrisă respectivei sfere de competenţă, astfel încât fiecare divinitate e limitată şi în acelaşi timp se configurează ca limită pentru acţiunea celorlalţi zei, prin respectarea unei ordini ierarhice, pentru ca aria de exercitare a funcţiilor ce revin fiecărui zeu să răspundă ordinii cosmice.

În orice caz nu este vorba de universuri închise şi fără comunicare între ele, ci, dimpotrivă, ele erau expuse unor permanente schimburi culturale reciproce care au produs, tocmai ca o consecinţă a acestor schimburi, neîncetate reformulări şi remodelări ale patrimoniilor tradiţionale, dând naştere la ceea ce se poate considera a fi un fenomen de transculturaţie, fără ca prin aceasta să se încetinească apariţia trăsăturilor culturale specifice, cel puţin până la afirmarea Imperiului roman şi a creştinismului. Dinamica schimburilor culturale, care nu se referă doar la Orientul Apropiat şi la Mediterana, ci se extinde şi spre Orient, traversează Iranul (cap. IV, 1), ajunge în India şi poate chiar în China, aduce în discuţie problema nerezolvată a genezei civilizaţiilor care au

produs religiile polileiste, şi nu numai a acestora din urmă. Dincolo de postularea unei monogeneze sau a unei poligeneze a fenomenului, care în stadiul actual riscă să se prezinte drept un act de credinţă, ideea unui proces de transculturaţie, legat de dinamica schimburilor culturale şi de un relativ şi considerabil difuzionism pluridirecţional, ne poate permite, pe baza unor documente indiscutabile, să evităm poteca înşelătoare a conjecturilor şi postulatelor. Conjecturile şi postulatele, totuşi, se înmulţesc atunci când se abordează factorii premergători care au determinat ivirea marilor civilizaţii din negurile preistoriei.

2. „Revoluţiau neolitică în aria mediteraneană

Este absolut imposibil să reparcurgem itinerarul intelectual şi cultural care l-a condus pe om la separarea de natură, elaborând tehnologii şi forme de gândire, în decursul lungilor şi numeroaselor milenii ale paleoliticului, în care el fusese doar culegător şi vânător. Nu e posibil nici să reconstituim comportamentele religioase, dincolo de o recunoaştere superficială a unor practici funerare sau a unor elemente care, prin caracterul lor repetitiv, ne pot duce cu gândul la unele acţiuni rituale. Apariţia desenului, cu semnele sale stereotipe, ne poate permite cel mult să ne gândim la un limbaj simbolic. Dificultăţile sunt asemănătoare în privinţa neoliticului. Totuşi caracterul structurat al grupurilor umane, ce poate fi dedus din vestigiile aşezărilor, prezenţa unor artefacte tot mai complexe, controlul mediului înconjurător, de la animale la plante, cu primele forme rudimentare de irigaţie, permit o lectură mai articulată şi mai puţin vagă a orizontului cultural şi deci a expresiilor religioase din această perioadă. Dezvoltarea agriculturii şi creşterea animalelor se află probabil la originea formării de aşezări stabile, care cu timpul vor da viaţă unor structuri urbane propriu-zise. Aceste complexe sedentare, care par să fi întrerupt brusc nomadismul precedentelor forme de viaţă, sunt, la o scară mai mare, produsul acelui fenomen cunoscut drept „revoluţia" neolitică. Omul devine un producător de hrană, prin creşterea animalelor, care începe în mileniul al X-lea

cu oile, şi prin cultivarea unor cereale şi legume.

Afirmarea formelor de viaţă neolitică nu prezintă o distribuire cronologică omogenă în întreaga arie mediteraneană. Apariţia ei poate fi atribuită mileniului al VIII-lea pentru Orientul Apropiat şi îndeosebi pentru Anatolia, unde deja în mileniul al VI-lea se răspândeşte folosirea aramei, pe când aceasta e relativ mai târzie în Mediterana occidentală şi în Europa. Naşterea acestui tip de viaţă socială, care permite producerea continuă de hrană şi acumularea acesteia, favorizează activităţi diferite faţă de continua căutare de bunuri alimentare şi necesită în mod inevitabil forme de colaborare. Acest lucru duce la elaborarea progresivă de tehnologii şi de specializări indispensabile pentru întreţinerea şi satisfacerea nevoilor unei societăţi ce devine tot mai complexă şi mai articulată.

Istoria acestor comunităţi proto-urbane – a căror evoluţie, datorată unor factori multipli, nu în ultimul rând schimburilor culturale, va produce marile civilizaţii din Mediterana orientală – se poate reconstitui exclusiv pe baza documentaţiei arheologice. Totuşi nu este nicidecum posibilă reconstituirea vieţii intelectuale şi spirituale a oamenilor din epoca aceasta, deoarece scrierea nu se afirmă decât abia din mileniul al IV-lea î.Hr. Dezvoltarea formelor de urbanizare a teritoriului va contribui la evoluţia scrierii, care la rin dul ei, favorizând procesele de abstractizare, va contribui la organizarea şi structurarea sistemelor sociale complexe.

3. Geografia „revoluţiei” neolitice: *Orientul Apropiat*

Nu este o întâmplare faptul că revoluţia neolitică s-a manifestat mai cu seamă în Orientul Apropiat şi că a rămas, ca să zicem aşa, izolată acolo. Numai această arie coincidea de fapt cu habitatul natural în care convieţuiau animalele ce puteau fi domesticite, ca oile, caprele, porcinele şi bovinele, precum şi varietăţile sălbatice ale cerealelor şi legumelor, care au constituit baza economiei neolitice. Egiptul nu avea aceleaşi caracteristici hidrogeologice şi se poate considera că însuşirea metodelor de cultivare a fost rodul unei relative difuziuni.

Aria de dezvoltare a domesticirii animalelor şi a cultivării cerealelor apare aşadar aproape circumscrisă fâşiilor muntoase situate între Palestina, podişul anatolian, Irak, Iran, până la pantele abrupte ale Hindu Kush-ului.

4. Cultură şi cult

Care va fi fost cultura acestor populaţii care au dat viaţă revoluţiei neolitice şi ce forme de cult vor fi practicat ele rămâne, evident, un mister, în acelaşi timp e totuşi plauzibil ca din această arie, chiar circumscrisă fiind, să h pornit o mişcare centrifugă care s-a extins şi a transmis în afara graniţelor ei cunoştinţele dobândite. Pe lângă aceasta există diferenţe sensibile între diverse situri, astfel încât pe de o parte aflăm construcţii circulare rudimentare, cu ziduri făcute din pietre de râu, iar pe de alta locuinţe cu baza rectangulară clădite din cărămidă nearsă şi cu pereţi tencuiţi; uneori vânătoarea este încă forma de aprovizionare principală, alteori este vorba de sate agricole propriu-zise, cum ar fi la Jarmo, în Irak.

Totuşi în neolitic fenomenul religios cel mai vizibil este practica funerară. Este, probabil, manifestarea cea mai evidentă a unei practici oarecare de cult, acolo unde e posibilă identificarea unui tratament al cadavrului. În această direcţie ne orientează corpul unei tinere femei înmormântală în poziţie flexată şi cu o ofrandă de ocră roşie, descoperită la Zawi Chemi, în Irak, sau cadavrul tratat în mod analog cu ocră roşie şi înmormântat în poziţie ghemuită, cu o ofrandă de mărgele din pietre diferite, descoperit în câmpia mesopotamiană. Destul de frecventă este tratarea craniilor, remodelale în argilă şi uneori vopsite în roşu. Aceste piese ne îngăduie fără îndoială să întrevedem o formă de cult, dar nu ne ajută să precizăm dacă faptul comportă un cult al strămoşilor, oricât ar fi acesta de plauzibil. Prezenţa unor picturi parietale cu subiecte recurente, cum ar fi crucile Sfântului Andrei sau securile duble în cultura Halaf, lasă doar să se întrevadă o formă de simbolism.

În unele dintre aceste aşezări proto-urbane existau şi edificii care trebuie să fi avut o funcţie culturală, ca la Tell

es-Sawwân, în câmpia mesopotamiană, unde una din aceste construcţii conţinea un anumit număr de statuete feminine. La Hacilar, o funcţie asemănătoare trebuie să fi avut o cămăruţă care prezenta o mică depresiune circulară, practicată în pavimentul vopsit în roşu. La CATAL HUYUK*, în Anatolia, unele încăperi, în interiorul habitatului, cu pereţi decoraţi cu basoreliefuri înfăţişând figuri feminine, bovine şi cranii de bou ornamentale, par să fi fost destinate unor scopuri rituale şi poate constituiau un cartier „religios" propriu-zis. Nu există însă modalitatea de a stabili tipul de cult practicat; cel mult deosebirile recognoscibile ne pot îndemna să credem că fiecare comunitate îşi va fi elaborat propriile forme religioase prin mijlocirea cărora să confere un sens propriului univers.

5. Lumea extraumană şi „mitul" ştiinţific al zeiţei mame

Comparaţia cu forme religioase tradiţionale contemporane, oricât de contaminate astăzi de cultura occidentală, ne-ar putea face să credem că tratamentul acordat defuncţilor ar indica o concepţie potrivit căreia morţii erau încredinţaţi unei lumi „diferite", mai precis Lumea Cealaltă. Dramatizarea rituală reprezentată de cult sau cel puţin de ceremonia funebră trebuia deci să contribuie la definirea statutului comunităţii celor vii, pe de o parte prin separarea celor două universuri, pe de alta prin funcţia de întemeietori pe care morţii o asumau în raport cu cei vii. Să fi fost oare acestea semnele premergătoare ale unui cult al strămoşilor? Este imposibil să se răspundă afirmativ. Totuşi trebuie să recunoaştem în cultul funerar un indiciu revelator despre un sistem religios prin intermediu] căruia şi în raport cu care diversele populaţii neolitice îşi legitimau propria existenţă şi îşi organizau propriul orizont cultural. Fără îndoială că pentru a ţine loc de morminte au fost înălţate *dolmenele* descoperite în Europa, în Palestina şi în regiunea caucaziană, datând dintr-o perioadă cuprinsă între sfârşitul epocii de piatră şi epoca bronzului, şi care sunt caracteristice pentru aşa-numita civilizaţie megalitică. Dar

această „civilizaţie” nu este expresia unitară a unui *ethnos* unic şi omogen; ea este distribuită pe teritorii despărţite între ele prin distanţe considerabile, şi nici funcţia funerară a acestor monumente nu poate fi considerată ca o condiţie suficientă pentru a vedea în *dolmene* produsul unei culturi omogene (cap. VI, 3).

CATAL HUYUK

La Calai Hiiyuk, situai pe podişul anatolian, a fost scoasă la lumina zilei una dintre cele mai mari aşezări neolitice cunoscute din Orientul Apropiat. Diferitele nivele pot fi atribuite unei perioade cuprinse între anii 7100 şi 6300 î.Hr.

Acest sal neolitic era situai la încrucişarea dintre două medii naturale, pajiştea, pentru creşterea animalelor, şi terenurile aluvionare, irigate, pentru cultivarea grânelor. Habitatul era constituit dintr-o serie de case cu două nivele, unite între ele iară soluţie de continuitate, (ară uşă, în care accesul se făcea pe scări mobile care coborau de pe acoperiş. Economia se baza pe o agricultură avansată, pe creşterea vitelor, pe vânătoare şi pe comerţ. Câmpurile erau irigate cu ajutorul unor simple canale. Producţia abundentă de alimente permitea dezvoltarea unor specializări şi a unor tehnologii extrem de rafinate, care au dat viaţă „primelor” artefacle, până astăzi, în sens absolut: primii ochelari, primele ţesături, primele picturi pe pereţi (encuiţi ele.

În acest sat care începe să aibă caracteristicile unui oraş, unde deja se prelucrează primele metale, unele încăperi erau destinate fără niciun dubiu unei oarecare funcţiuni sacre. Într-adevăr, acestea se deosebesc de celelalte prin decoraţiuni, prin prezenţa unor statui şi statuete în mod evident obiect de cult; mormintele apar, şi ele, mai bogate decât în celelalte case. Fiecare din aceste încăperi „cultuale” pare a fi fost destinată să satisfacă exigenţele religioase a trei sau patru case. Nu este improbabil să fi fost vorba, mai mult decât despre un cult domestic, despre un soi de cult „gentilic”, celebrat de grupuri de familii care se recunoşteau ca fiind unite între

ele prin legături de rudenie.

Nimic nu exclude, ba chiar e plauzibilă ipoteza că s-ar fi practicat un cult al strămoşilor. În aceste încăperi „cultuale” au fost descoperite numeroase statuete feminine, cele masculine fiind mai puţin frecvente. Potrivit arheologilor, acelea lucrate mai cu fineţe trebuie să fi avut o funcţie cultuală, pe când celelalte trebuie să fi fost *ex* vo/o-uri.

Pe pereţi s-au găsit basoreliefuri, unele de dimensiuni monumentale, care înfăţişează imagini feminine cu braţele şi picioarele ridicalc, în poziţia numită a parturientei; una dintre acestea e surprinsă în actul naşterii expulzând un cap de berbec. Prezenţa unor cranii de bou ca şi a unor reprezentări de tauri pe pereţi a făcut să se întrevadă un cult al fertilităţii, centrat pe figura unei mari „zeiţe mame” şi pe cea a partenerului ei masculin. Poate că lotuşi e mai prudent să ne gândim la modelul istorico-rcligios al mamei Gea, asociată unei figuri masculine, taurul sau ţapul, fecundator, care poate trimite la o Fiinţă supremă celestă, tipică civilizaţiilor de păstori. În felul acesta femininul şi masculinul, pământul şi cerul, ajung să constituie, într-un proces de transfigurare simbolică, polii cosmologici de orientare între care s-ar întinde existenţa şi interesele locuitorilor din Calai Hiiyuk şi în acelaşi timp se evită să se atribuie unui popor neolitic o noţiune ca aceea de divinitate, care mai rămâne de demonstrat şi care, de altfel, nu pare a căpăta consistenţă înainte de mileniul al III-lea, la Sumer (POLITEISM*) (cap. II, 2).

Doar în această optică trebuie înţeles aşa-numitul cult al „zeiţei mame”, care, potrivit unei teorii răspândite între sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, ar fi fost caracteristic pentru întregul neolitic din aria mediteraneană şi din care s-ar fi păstrat urme la vechii bălţi (SLAVII ŞI BĂLŢII*). Răspândirea unui număr destul de mare de statuete, majoritatea din argilă, care reproduc o imagine feminină, risipite amplu în diferite situri neolitice, până la grandioasele reprezentări parietale de la

(patal Hiiyuk, nu ne îndreptăţesc să vorbim de un cult al „zeiţei mame” şi cu atât mai puţin de „zeiţa mamă”, care este mai degrabă un soi de „mit” ştiinţific. Identificarea tipologică de natură arheologică nu poate fi într-adevăr extinsă la o lectură istorico-religioasă, care în primul rând trebuie să ţină seamă de eventuala elaborare a noţiunii de divinitate, cel puţin improbabilă în neolitic. Fiind vorba de populaţii care se ocupau cu agricultura, imaginile feminine pot trimite în mod plauzibil la modelul istorico-religios al mamei Gea, Fiinţă supremă feminină, garantă a fertilităţii (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*; cap. XXII, v, 7). Dar chiar şi această Fiinţă supremă e doar un *tip*, un model euristic, lipsit de consistenţă ontologică, aceasta nefiind rodul specificului diferitelor culturi. Fără îndoială, fertilitatea pământului trebuie să se fi aflat în centrul de interes al popoarelor din neolitic, care îşi întemeiau pe ea propria supravieţuire şi care trebuie să fi cunoscut crizele periodice cauzate de epuizarea fertilităţii terenurilor. Că pornind de aici s-ar fi produs o transfigurare simbolică a obiectului, până la preschimbarea pământului într-o fiinţă extra-umană, este un lucru destul de probabil. După cum e la fel de probabil ca fertilitatea pământului să fi fost asociată reproducerii sexuale, care ar fi putut conduce la legătura dintre pământ, reprezentată ca imagine feminină, şi trăsăturile masculine ale taurului sau ţapului, ca la Catal Hiiyiik, sau, în mod mai abstract, ale falusului, chiar dacă acesta nu e întotdeauna raportat la o figură feminină, aşa ca în cazul unor falusuri descoperite într-un număr de morminte la Teii es-Sawwân, în câmpia mesopotamiană.

Din această ţesătură culturală, care pentru noi rămâne un fel de carte cu imagini fără cuvinte, s-au înălţat, începând din mileniul al IV-lea, marile civilizaţii ale Mediteranei antice, mai întâi în Mesopotamia şi pe urmă, ia distanţă de câteva secole, în Egipt.

Bibliografie

LUCRÀRI GENERALE

Bonanno A. (ed.), 1986, *Archaeology and Fiertiuy Cult in the Ancient Mediterranean*, Amsterdam.

Cauvin J., 1972, *Religions Néolithiques de Syro-Palestine*, Paris. Leroj-Gourhan A., 1964, *Les religions de la préhistoire (Paléolithique)*, Paris. Mellart J., 1975, *The Neolithic of Near East*, London.

Mellart J., 1978, *The Archeology on Ancient Turkey*, London.

Ríes J. (ed.), 1989, *Trattato di antropologia del* sacro, 1: *Le origini e ilproblema dell'homo religiosus*, Milano.

Ríes J., 1992, *Introdiaione*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltá del Mediterráneo e il sacro*. Milano, pp. 19 – 27.

STUDII

GOODY J., 1977, *The domestication of the Savage Mind*, Cambridge.

Goody J., 1986, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge. MELLART J., 1967, (*¿atal Hüyük, a Neolithic Town în Anatolia*, London.

Aria mesopotamiană şi a Orientului Apropiat

1. Scurtă prezentare istorică: *problema difuziunii*

Istoria omenirii, în sensul unei istorii documeniabile şi documentate după criteriile şi canoanele istoriografiei, începe în Mesopotamia, „ţinutul dintre cele două fluvii”, pe la jumătatea mileniului al V-lea î.Hr., unde vede lumina zilei prima mare civilizaţie. Din acest teritoriu, principiile şi formele, trăsăturile şi structurile a ceea ce ne-am obişnuit să numim civilizaţie s-au răspândit încet dar inexorabil în ţinuturile învecinate, extinzându-se, dezvoltându-se şi perfecţionându-se. Dar această răspândire nu înseamnă că civilizaţia formată, chiar dacă este „prima”, în aria mesopotamiană, unde totuşi s-a inventat „prima scriere” a umanităţii, la Uruk, în mileniul al IV-lea, a fost cumva transferată sau exportată în forma sa originară în ţările limitrofe, ca şi cum ar fi fost vorba de alte spaţii de ocupai, de nişte recipiente goale de umplut. Trebuie să ne gândim mai degrabă la un mecanism al schimburilor culturale, favorizat de dezvoltarea comerţului şi a tehnologiilor, ce au stat la baza reinterpretărilor şi replăsmuirilor, a reformulărilor şi adaptărilor, care au dat

viaţă expresiilor proprii şi specifice ale fiecărei civilizaţii în parte (cap. I, 1). Aceasta nu înseamnă negarea unor priorităţi cronologice necesare, dar recunoaşterea diferenţelor ne obligă în mod inevitabil să nu considerăm drept unică şi univocă istoria marilor civilizaţii mediteraneene. Din acest motiv, în ciuda dificultăţilor evidente, potrivit ar fi să încercăm să surprindem diferenţele culturale care de fapt fac distincţia între numeroasele universuri ce s-au succedat de-a lungul timpului în acel teritoriu. Locuitorii înşişi ai regiunii, sumerienii către Golful Persic, akkadienii, babilonienii, asirienii, aveau o viziune discontinuă despre realitatea lor istorico-cullurală şi geografică, viziune implicând o evidentă conştiinţă a propriei identităţi.

Atunci când istoria începe să ofere primele documente scrise, sumerienii, a căror origine rămâne totuşi obscură, sunt deja stabiliţi în teritoriul mesopotamian. Deşi civilizaţia lor ar putea să pară omogenă, ei nu realizează un stat unitar ci sunt distribuiţi pe teritoriu după modelul oraşului-stat. Eridu, unul dintre cele mai mari oraşe preistorice, poate că nu era sumerian, însă pentru sumerieni el era primul dintre cele cinci oraşe dinaintea potopului. Oricum s-ar fi petrecut pătrunderea sumerienilor în Mesopotamia meridională, ei au intrat în contact cu populaţiile autohtone, în general semitice, dar şi cu alte triburi de limbi diferite, a căror prezentă a lăsat urme în onomastică şi în toponimie. De-a lungul mileniilor al IV-lea şi al III-lea această civilizaţie sumeriană se dezvoltă şi dă viaţă unui număr crescând de oraşe, ca Uruk, Ur, Nippur etc., în care în decursul mileniului al III-lea încep să stăpânească dinastii. Ascensiunea unei dinastii semite în cetatea Akkad, în anul 2334 î.Hr., deschide calea unei prime unificări politice a teritoriului sub domnia lui Sargon I, care începe o adevărată expansiune imperialistă. Perioada aceasta sargonică este însă scurtă, deoarece o serie de invazii ale unor populaţii, guleii, care locuiesc prin munţii iranieni din apropiere, răstoarnă regatul akkado-sumerian. Totuşi cetăţile sumeriene reuşesc să se

redreseze din această criză şi să atingă o nouă înflorire în perioada neo-sumeriană graţie suveranului din Lagash, Gudea. Este perioada celei de a treia dinastii din Ur, căreia îi va urma, în mileniul al II-lea, faza babiloniană, dominată de figura lui Hammurabi, şi care va vedea mai apoi ţara divizată în două blocuri contrapuse, Babilonia în partea de sud iar la nord asirii, care vor cunoaşte o fază de expansiune maximă între domnia lui Sargon II (721 – 705 î.Hr.) şi cea a lui Asurbanipal (669 – 631 î.Hr.). Difuziunea culturii mesopotamiene, deci şi a ideologiei religioase, prin legăturile comerciale dar şi ca efect al expansionismului, sargonian mai întâi, babilonian şi asirian mai apoi, filtrată prin mijlocirea contextelor culturale care s-au succedat după perioada sumeriană, s-a resimţit în parte şi în realităţile culturale semitice din aria siro-palestiniană şi şi-a lăsat de asemenea amprenta în structura religioasă a unui popor indo-european, cum sunt hitiţii.

Unitatea religioasă. Dacă modelul religios care se răspândeşte în aria mesopotamiană şi care apoi îşi face simţită influenţa până pe coasta palestiniană a Mediteranei şi la nord, în Anatolia hitită, este cel sumerian, totuşi fiecare cultură l-a reelaborat în formă proprie şi originală. În această perspectivă, civilizaţiile care s-au succedat în aria mesopotamiană s-ar caracteriza printr-o identitate fundamentală şi prin unitate culturală, care ne-ar permite să tratăm în mod omogen sistemele lor religioase. Dacă apoi s-ar putea demonstra, cum se bănuieşte uneori, că limba sumeriană nu era o cultură diferită etnic de cea a akkadienilor, a babilonienilor şi a asirilor, ci mai curând o limbă „specială” cu caracter religios, sau mai precis un limbaj ritual, această unitate ar fi şi mai justificată. Deosebirile ar fi atunci rodul timpului şi al adaptărilor cerute de modificarea exigenţelor. De aceea, în faţa unui complex religios omogen conservat în timp cu puţine variaţiuni, de altfel semnificative, s-ar afla transformările sistemelor politice, care au dominat teritoriul.

Sistemul economic pe care se baza existenţa populaţiilor mesopotamiene – creşterea animalelor,

agricultura şi comerţul – a produs ca o necesitate o formă de confederaţie a satelor de la începuturi, care astfel au ajuns să graviteze în jurul unui centru, politic şi religios totodată, deasupra căruia domina o figură de „şef*, ajungându-se destul de curând, în cursul mileniului al III-lea, la modelul politic al monarhiei.

2. Cetatea-stat şi „distribuţia” zeilor în Mesopotamia templele sunt atestate încă din calcolitic, iar la Unik apare de-acum în forma tipică de terase în trepte, *ziguratul*, în vârful căruia se înălţa templul propriu-zis1. Unik, la sfârşitul mileniului al IV-lea este un oraş structurat de ample dimensiuni, înzestrat cu numeroase complexe templiere, cum e cel numit Eanna (E-an-na, templul lui An), Templul cu coloane, în care se păstra arhiva cuprinzând probabil cele mai vechi texte ale istoriei umane, Templul Roşu, *ziguratul* zeului An, în vârful căruia se afla Templul Alb. Lăsând la o parte dezbaterea privind originea şi prioritatea oraşului faţă de templu sau viceversa, în Mesopotamia, la un moment dat al istoriei, ţesătura urbană pare să se dezvolte în formă interactivă odată cu edificarea structurilor lempliere, producând, pe lângă ceea ce s-a numit „revoluţia urbană”, un model extrem de original care printr-o fericită, deşi discutabilă, expresie a fost numit „oraş-templu”. Templul, ca loc ce conferă un sens privind universul citadin, devine centrul în jurul căruia gravitează întreaga viaţă a oraşului, analog cu ceea ce se va putea identifica în cazul civilizaţiei Maya (cap. IX, 1, 3). Numit *e* în sumeriană şi *bit*/*bitum* în akkadiană, el este în mod limpede „casa** zeilor, şi acesta este înţelesul termenului sumerian şi akkadian care desemnează noţiunea; această semnificaţie s-a extins poate la întregul complex urban, dacă în ebraică şi în aramaică se păstrează nume de cetăţi formate cu *beth*, „casă, reşedinţa lui”, urmat de numele unei divinităţi, ca Beth Anath, Beth Ba-al, Beth El, Beth Semea, poate aluzie la o lectură în sens „sacral” a oraşului însuşi. Gestionarea vieţii religioase şi economice trecea astfel prin sanctuar, proprietar al terenurilor cultivabile, care se îngrijea de

organizarea activităţilor productive, poate sub jurisdicţia unui „domn”, *en*, probabil şef religios şi politic totodată. *En* era însă şi epitetul prin care se desemna fiinţa extraumană, domnul şi titularul timpului, păstrat în unele teoriime, ca, de pildă, En-ki sau En-lil, respectiv „domnul pământ” şi „domnul cer meteoric”. E destul de improbabil ca aceste figuri să se fi înfăţişat, încă de la apariţia lor, ca divinităţi, dar în mod cert de ele se leagă formarea noţiunii de zeu, atribuibilă cu aproximaţie începutului mileniului al III-lea. Cât timp domină concepţia lui *en*, pare să prevaleze o viziune sectorială asupra lumii, utilizabilă datorită repartiţiei pământurilor. În faza aceasta fiinţa extraumană nu transcende nici măcar relativ omul, ci mai degrabă marchează distribuţia teritorială a comunităţilor omeneşti care pornind de la sat se organizează în formele oraşului. Acest lucru este deci semnul unui localism evident, ce pare depăşit în direcţia unei transcendenţe şi unui universalism relative, atunci când pe de o parte un *lugal*[2] „politic”, „păstorul” căruia poporul îi era turmă, înlocuieşte sau poate mai precis vine să sprijine *en*-ul uman; şi atunci când pe de altă parte fiinţei extra-umane i siâasociază noţiunea de *dingir*, „stea”. *Dingir* ajunge să fie determinativul divinităţii şi începând din acest moment va însoţi fiecare teoriim, în timp ce *lugal* deschide calea către monarhie, care ulterior se va prezenta cu pretenţii universaliste, mai ales odată cu Sargon 1. Titlul de „Stăpân al celor patru părţi ale lumii” e simptomatic pentru această orientare. Dezvoltarea civilizaţiei neolitice şi calcolitice mai întâi în sens urban şi, ulterior, în formele statului, care îşi va atinge cea mai deplină expresie odată cu Hammurabi în mileniul al II-lea, scoate treptat-lreptat fiinţele extra-umane transformate în divinităţi din localismul şi din sectorialitatea lor teritorială, le organizează în familii din ce în ce mai numeroase, care devin o replică transcendentă a modelului uman, reproducând chiar şi structura politică a acestuia.

2 Literal „om mare“, de pus în relaţie cu big mart din literatura etno-aniropologică.

Regele şi nunta sacră. *Lugal* se configurează aşadar destul de repede ca un rege, dar regalitatea, în Mesopotamia, nu este, ca pretutindeni de altfel, autonomă faţă de sfera religioasă. Regele exercită un control asupra acesteia şi adesea încearcă să-şi aroge prerogative sacerdotale. Regalităţii însăşi i se atribuia o origine divină; înainte de potop, ea coborâse direct din cer, pentru prima oară în cetatea Eridu din Sumer iar după potop coborâse din nou din cer pentru prima oară la Kish. Această „transcendenţă celestă" a regalităţii îl desemnează pe rege (*lugal*) drept un vicar al divinităţii, căreia îi revine sarcina de a-i legitima rolul. Universul divin, replică a celui uman, exprima o putere supranaturală care era mai presus de fărâmiţarea politică a cetăţilor, în raport cu care el părea unitar şi care îşi avea propriul centru în cetatea sfântă Nippur. Organizarea monarhică a lumii divine devenea garanţie a puterii exercitate de rege în diferite cetăţi încă înainte de unificarea politică a ţării. Totuşi, spre deosebire de Egipt (cap. III, 2), regele nu este un zeu, chiar dacă regalitatea rămânea de origine divină. Şi până când regalitatea nu devine ereditară, odată cu introducerea principiului dinastic, *lugal* îşi păstrează calitatea atâta timp cât este soţ al zeiţei Inanna (IStar în semitică), „Stăpâna cerului" (MITUL ZEIŢEI INANNA*).

Aşadar nunta cu zeiţa este cea care defineşte rolul regelui, la rândul său ales de Inanna. Dar „căsătoria sacră"[3] nu comportă un statut divin pentru suveran şi nici nemurirea sa. Şi numai odată cu apariţia regatului din Akkad se înregistrează pentru prima oară divinizarea declarată a regelui, poate sub influenţa modelului egiptean. Primul suveran divinizat este Naram-Sân (2254 – 2218 î.Hr.), care alături de nume purta determinativul *dingir*. Înainte de acest suveran divinizarea pare să fi avut în vedere câţiva regi „predinastici" din universul mitologic, ca Dumuzi (Tamuz în ebraică şi în aramaică), sau chiar ca

3 Căsătoria sacră sau hierogamia era celebrată la Uruk prin acuplarea dintre o preoteasă, care o personifica pe Inanna, şi rege, sau poate un sacerdot, rcprezentîndu-l pe Dumuzi, soţul zeiţei.

Gilgames. E destul de probabil ca ritul babilonian *akitu* să se tragă din Marea Sărbătoare a Anului Nou, în cursul căreia se recita *Enuma elis*[4], ca semn al reînnoirii cosmice, şi se săvârşea hierogamia; de asemenea, după un rit de purificare, regele era reintegrat în funcţiunile sale, adică era readus la faza sumeriană predinastică, deoarece în mod periodic favoarea divină în privinţa şefului trebuia repusă în discuţie şi reînnoită. Funcţia de delegare şi de mediere între oameni şi zei atribuită regelui află în această reînnoire periodică o garanţie a legitimităţii sale şi în acelaşi timp clarifică aşa-numita doctrină a substituirii, în baza căreia un om oarecare, uneori un animal, îi lua locul suveranului. Acest lucru se putea întâmpla numai atunci când viaţa suveranului sau cea a moştenitorului său (odată cu adoptarea principiului dinastic) se afla în primejdie pe plan divinatoriu (DIVINAŢIE*) şi mai ales atunci când, datorită unui complex de conjuncţii, semnele cerului şi ale pământului intrau în coincidenţă cu funesta eclipsă, a cărei apariţie specialiştii în arta divinaţiei învăţaseră s-o calculeze dinainte.

MITUL ZEIŢEI INANNA

Inanna (în akkadiană (Star), cea mai importantă divinitate feminină a *panteonului* mesopotamian, se află în centrul unei bogate mitologii care o pune în legătură cu păstorul Dumuzi (Tamuz, în forma ebraică şi aramaică). Nucleele purtătoare ale tradiţiei mitice se pot identifica în nunta cu Dumuzi şi în coborârea în Infern a zeiţei. Căsătoria dintre păstor şi zeiţă, reprezentând conflictul dintre agricultură şi păstorit, întrucât inanna e disputată între plugarul Enkimdu şi păstorul Dumuzi, apare ca o soluţie de compromis între regimul agricol şi creşterea animalelor. Totuşi soţ al zeiţei devine Dumuzi, rege (*lugal*) al Badtibirei sau al Uruk-ului şi fiu al lui En-ki, iar nunta se vădeşte a fi confirmarea şi fundamentarea mitice ale instituţiei regalităţii, încă neconstituită în perspectivă dinastică dar hotărâtă şi legitimată prin bunăvoinţa divină.

---

4 Literal „Pe cînd acolo sus...“, mai cunoscut sub titlul de Poemul Creafiunii.

Potrivii acestui mod de interpretare trebuie probabil să citim şi mitul care povesteşte coborârca Inannei în Infern. De-acum căsătorită cu Dumuzi, zeiţa se hotărăşte să coboare în Infern, „tărâmul fără întoarcere”, pentru a cunoaşte tainele surorii Ereskigal, stăpâna lumii subpământene. Atunci când ajunge în faţa porţilor Hades-ului, împodobită cu însemnele sale divine, Neţi, paznicul infernului (în babiloniană *kur*) nu îi poate îngădui să ajungă astfel gătită în faţa lui Ereskigal, şi, în timp ce o lasă să treacă prin cele şapte porţi, o despoaie rând pe rând de toate podoabele, până când Inanna rămâne complet dezbrăcată şi în aceste condiţii e condusă în faţa surorii. EreSkigal însă îşi revarsă mânia asupra Inannei şi, după ce o insultă şi o torturează, o aduce la starea de cadavru, aţintind asupra ei privirea morţii. Atârnată de un cârlig, Inannac lăsată astfel să se usuce. Dispariţia Inannei provoacă o criză cosmică, aducând sterilitatea în lume, criză asemănătoare celei provocate de grecoaica Demeter (MISTERIILE*) şi de hitita Teleepinu.

Regulile Infernului nu îngăduie ca acolo să poată locui un om viu, pentru că cel ce a primit /ne-urile din lumea de dincolo nu se mai întoarce, dar la fel de indispensabil este ca Inanna, zeiţa fertilităţii, să se întoarcă pe pământ. Soluţia este una de compromis: Inanna se va putea întoarce dacă cineva îi va lua locul în împărăţia morţii şi înlocuitorul care acceptă aceasta, chiar cu preţul „morţii prin delegaţie”, este Dumuzi, aşa cum în mitologia greacă Alccsla îl înlocuieşte pe Adânctos, printr-o inversare în genul protagoniştilor. Dar nici Dumuzi nu suportă, totuşi, o moarte definitivă; graţie intervenţiei surorii GeStinanna, care o convinge chiar pe Inanna, el locuieşte în Infern doar şase luni pe an, revenind pe pământ în celelalte şase. Este evident modul cum povestirea amestecă ciclicitalca anotimpurilor pentru a se raporta la ciclul fertilităţii pământului. Oricum, motivul acesta al zeului care moare şi renaşte nu poate fi desprins de modelul regalităţii sumeriene, ciclică şi ea şi bazată pe favoarea divinităţii. Acest principiu care subordonează

puterea regală voinţei divinităţii parc a se întrerupe atunci când Gilgamea, după ce l-a înfrânt pe monstrul Huwawa, respinge ofertele lui I§ (ar. Chiar dacă ne este transmis printr-o redactare târzie, refuzul lui Gilgamea trebuie pus, poate, în legătură cu introducerea principiului dinastic, care sustrage regalitatea capriciului divin.

3. Panteonul şi mitologia

Aşadar, zeii odată transferaţi de pe pământ în cer, lumea divină e organizată într-un mod care să reflecte organizarea citadină, transcendând-o şi depăşind farimiţarea cetăţilor-stat. Oraş simt, dar irelevant ca însemnătate politică, devine Nippur, centru ideal şi sediu al lui En-lil, zeu al cerului meteoric, la jumătate cale între pământ şi cerul astral, fiu al lui An (Anu în akkadiană), zeu al cerului astral. Introducerea instituţiei monarhice a adus cu sine o organizare a lumii divine după tipicul monarhic, tot aşa cum adoptarea principiului dinastic a determinat introducerea unei linii de descendenţă în *panteon*.

Fără îndoială că sistematizarea şi organizarea universului zeilor e rodul activităţii sacerdotale, îndeosebi a şcolilor teologice din Nippur şi din Babilonia; o sistematizare care avea să se exprime cu deosebită relevanţă pe durata fazei akkadiene şi babiloniene. Numărul foarte mare de zei, care, potrivit cataloagelor întocmite de astrologi, depăşeşte cu mult două mii de unităţi, a fost organizat din această cauză pe liste şi grupuri, bazate pe legăturile de rudenie şi de afinitate, dar clasificaţi de asemenea numeric după sistemul mesopotamian sexagesimal. Totuşi listele divine nu sunt întotdeauna omogene între ele şi nici nu se pot suprapune, iar această lipsă de omogenitate reflectă un neîncetat proces de reelaborare, ceea ce produce şi forme de *sciziune* a unora dintre figurile divine în altele „minore”, mai puţin complexe, sau forme de *asimilare*, care transformă numele unui anumit număr de divinităţi, la origine autonome şi personale, în însuşiri, aspecte şi epitete ale unei singure figuri divine. Este cazul „Tablei celor paisprezece Marduk”, în care zei ca Nergal, stăpânul

Infernului, Sama A (Utu în sumeriană), zeu soare care îşi avea centrele de cult în cetatea sumeriană Larsa şi în cea akkadiană Sippar, En-lil, zeu al cerului meteoric, cu sediul în cetatea sfântă Nippur, Ea (En-ki în sumeriană), stăpân al pământului şi unele divinităţi ale cetăţii din Eridu etc., sunt prezentate drept însuşiri ale lui Marduk, divinitate ivită din *panteonul* babilonian şi legată de familia lui Hammurabi.

DIVINAŢIA

Divinaţia este o formă de rit (RIT*) care contribuie la sustragerea existenţei umane de sub imperiul întâmplării. În trecut, sistemele religioase au elaborat un set doctrinar în sprijinul divinaţiei, pentru a transforma în „semne" pline de semnificaţie evenimente naturale şi întâmplătoare, astfel încât să producă o „semnificaţie" a lumii. Cicero (*De divinatione* I 1), o definise ca „un presentiment şi o cunoaştere a viitorului" (lat. *divinare*: „a ghici", „a prevedea"). Sinonim cu divinaţia e termenul de origine greacă „mantica". Din punct de vedere etimologic provenind din indocuropeanul *men*, aflat cu latinescul *mens*, „minte", într-o relaţie mai directă decât cu grecescul *mania*, „nebunie", *mantica* a contribuit la formarea terminologiei care defineşte practici divinalorii specifice: *cleromanfia*, adică „tragerea la sorţi", tragerea întâmplătoare a unuia dintre mai multe obiecte asemănătoare, ca beţigaşe de lemn, zaruri, plăcuţe sau fragmente de os; *lecanomanţia*, observarea mişcării unor picături de ulei pe suprafeţe plate; *chiromanţia*, observarea liniilor din palmă; *oniroman/ia*, prezicerile obţinute cu ajutorul viselor; *omitomanţia*, corespunzând auspiciilor latine (cap. VII, 4), care scoate răspunsurile din observarea zborului păsărilor. La aceste procedee, într-o perioadă relativ recentă, s-a adăugat *cartomanţia*. Toate sunt practici cu caracter deductiv, care atribuie un sens unui hazard evident al evenimentului, înscris într-un univers ordonat. Printre acestea se numără şi observarea unor evenimente prodigioase ori neaşteptate, a „monstruozităţilor" (*leralologia*), a viscerelor animalelor

sacrificate (*hieroscopia* sau *estispicina*) şi a ficatului (*hepaloscopia*).

În civilizaţiile din spaţiul mediteranean practicile divinatorii aveau un caracer instituţional şi erau instrumente pentru „citirea” realităţii. În Grecia şi la Roma însă, divinaţia nu permitea prezicerea viitorului, ci era un mijloc de a orienta şi de a înscrie acţiunea umană în limitele realităţii, a cărei ordine era garantată de zei (cap. II, 4; VII, 4).

Alături de *mantica* deductivă se situează divinaţiunea „inspirată”. Acolo unde aceasta apare instituţionalizată, îşi face apariţia instituţia de cult numită cu termenul latin de „oracol”, adică *mantike entheos* a grecilor. Tipic pentru POLITEISM[5], oracolul se configurează prin mijlocirea *persoanei*, divinitate, erou sau eventual defunct „care răspunde”, uneori în lipsa unei întrebări explicite, consultantului, cel mai adesea printr-un mijlocitor; *locul* unde se pun întrebările şi unde sunt formulate apoi răspunsurile, în general un centru de cult; în sfârşit, *răspunsul*, care adesea are caracterul unei profeţii sau al unei sentinţe, având o semnificaţie obscură.

Altă formă de divinaţie este astrologia, dezvoltată în Mesopotamia, unde mişcarea astrelor dezvăluia voinţa zeului, iradiind treptat până în Egipt, în China şi în India. Difuzată începând din primele secole ale erei noastre în Occident, a cunoscut aici o perioadă de mare înflorire în timpul Imperiului roman. Totuşi, perioada Renaşterii a fost

5 Noţiune aparent abstractă, mai mult decît „destinul“, me desemnează „soarta“ sau „Necesitatea“ din filozofia stoică; lumea mesopotamiană l6 în această construcţie teologică. An şi En-a personificat în figura marelui Me. Pentru a elibera lumea divină şi cea umană de sub imperiul hazardului lui Me. zeii intervin prin „decrete“ ce „hotărăsc sorţii“ fiecărei fiinţe; astfel, integrat în armonia cosmică, fiecare îşi duce la capăt propriul rol firesc. „Decretele“, şi acestea denumite tot me, păstrează puterea marelui Me. Fiecare divinitate poseda propriii săi me, care le defineau spaţiile şi determinau raporturile dintre lumea umană şi cea divină. Zeii stabileau me-urile, pe care oamenii trebuiau să le înfăptuiască.
-lil, pe de o parte, En-ki, pe de alta, amintesc cumva de funcţiile I şi a III-a ale ideologiei tripartite a indoeuropenilor (cap. IV, 3).

cea în care astrologia s-a afirmat şi a exercitat o asemenea influenţă încât a devenit un punct de orientare aproape de neînlocuit, în ciuda ostilităţii Bisericii. Ea se întemeiază pe principiul că omul, participând la simpatia universală, este dominat şi orientat în existenţa sa de tendinţe astrale prezente şi active în momentul naşterii sale. Combătută de Roma, deoarece îl abătea pe individ de la responsabilitatea lui de supus civic, a fost mai târziu respinsă de creştinism la fel ca toate celelalte practici divinatorii.

Triadă cosmică şi triadă astrală. Alături de aceste forme de sistematizare se întâlneşte o organizare a zeilor în „triade", a căror natură pare a fi exclusiv mitologică, iară vreo legătură cu planul cultual, pentru că aceste divinităţi nu par a se bucura de un cult comun. În acelaşi timp nu este deloc vorba de o împărţire a puterilor, ci cel mult a unor funcţii sau poate, mai exact, de o distribuire a conferirii de sens funcţiilor. În perspectiva aceasta, în vârful *panteonului* apare plasată aşa-numita „triadă cosmică", formată din An, En-lil şi En-ki. An este zeul cerului astral, reşedinţa sa este Uruk iar templul său este E-an-na, „casa lui An". Semnul cuneiform care îl desemnează şi care este echivalentul „cerului" e identic cu determinativul *dingir* (*ilu* în akkadiană, vezi *supra*), prin care e desemnată divinitatea. El are o soţie, An-tu, care este femininul lui An. Cu toate că se află în vârful *panteonului*, An e o figură puţin activă atât în plan mitologic cât şi în acela al cultului, astfel încât ajunge să se configureze ca un *deus otiosus*. El se află la originea puterii regale şi este garantul autorităţii, întemeietorul dinastiei divine şi tată al regelui, En-lil, în mâinile căruia rezidă exercitarea puterii regale însăşi. En-lil, în calitate de stăpân al cerului meteoric, se află la jumătatea drumului dintre cerul astral, reşedinţă a lui An, şi pământ, reşedinţă a oamenilor. Soţia lui este Ninlil, femininul lui En-lil, reşedinţa ei era Nippur, cetatea sfântă, iar templul său era Ekur, „casa muntelui". En-lil porunceşte şi pedepseşte şi de aceea este „Stăpânul destinelor", astfel că deţine „Tăbliţele destinelor", *me5*. Zeu sever, de la el

emană hotărârea de a-i pedepsi pe oameni cu potopul. Cât despre En-ki, reşedinţa principală a cultului său e străvechea cetate Eridu; el este flancat de câteva figuri feminine, ca Dam-ki-an-na, „stăpâna” sau „soţia pământului şi a cerului”, Mă, „preaînalta”, sau Ninki, feminin al lui En-ki, „stăpâna ţinutului subpământean”. Iar En-ki, într-adevăr, în sumeriană înseamnă „stăpânul pământului”, înţeles ca subsol, în timp ce akkadianul *e* desemnează „casa apelor”, care sunt apele dulci prezente în adâncul pământului şi care ies la suprafaţă pentru a-l fecunda şi pentru a potoli setea oamenilor şi animalelor. Asupra acestor ape, Apsu, el îşi exercită stăpânirea: En-ki l-a învins printr-o vrajă puternică pe Apsu, apele dulci subterane primordiale, care e monstruosul soţ al lui Tiamat, apele sărate primordiale şi ele, punând stăpânire pe locuinţa lui (*Enuma elis* I 57 – 71). Ca stăpân al apelor dulci folosite în ceremoniile rituale, En-ki era celebrat ca protector al riturilor şi al sacerdoţilor. Potrivit altor tradiţii mitice, En-ki a avut un rol decisiv în formarea universului divin şi în sistematizarea cosmosului. Învăţat, şiret şi abil, En-ki stă alături de En-lil şi îl sfătuieşte în exercitarea puterii. Aceste trei figuri, An care din înaltul cerului astral garantează suveranitatea lui En-lil, care îşi exercită puterea asupra lumii din cerul meteoric, şi En-ki, stăpânul apelor dulci subterane dar şi stăpân al cunoaşterii şi al tehnicilor, exprimă împreună realitatea cosmică şi metodele de a o controla; în acelaşi timp ei reproduc şi schema politică după care se guverna lumea mesopotamiană6. Treptat, odată cu afirmarea fazei babiloniene, En-lil va suferi o alunecare în direcţia cerului astral, alături de An, şi va fi înlocuit de Marduk, pentru care totuşi regalitatea nu mai este un drept dinastic, ci o cucerire, rod al luptei împotriva lui Tiamat”.

Altfel se prezintă a doua triadă sau „triada astrală”, care în sistematizările teologice urmează celei cosmice. Ea este formată din zeul lună, Nanna-Su en (akkadianul Sin), din zeul soare Utu (akkadianu! Sama A) şi din zeiţa Inanna (akkadianul IStar), reprezentată prin simbolul stelei şi

identificată cu „steaua dimineţii", Venus. Nanna-Su en, luna[6], este fiul lui En-lil şi al lui Ninlil, şi principalul său centru de cult era Ur; soţia sa era Ningal, „Marea Stăpână". Reprezentat prin secera lunii, el guverna ciclul menstrual şi fixa destinele; de aceea eclipsa de lună era interpretată ca o prevestire funestă, semn al mâniei zeului. Ulu, soarele, este adesea considerai drept fiul lui Nanna-Su en; el avea două principale centre de cult, la Larsa şi la Sippar; templul său era Ebabbar, „casa strălucitoare"; Aja, soţia sa, avea să fie treptat asimilată cu Istar. Pentru sumerieni, ca şi Utu, era socotit un zeu al războiului; pentru akkadieni, la fel ca şi Samai, era îndeosebi lumina solară diurnă şi ziua înţeleasă ca spaţiu temporal; el putea să vadă toate cele, era în măsură să deosebească binele de rău şi deci era întruchiparea justiţiei şi a legii, care îi pedepsea pe cei vinovaţi. Inanna (MITUL ZEIŢEI INANNA*) este, poate, figura divină cel mai bine definită din panteonul mesopotamian, înzestrată cu o personalitate complexă şi autonomă. Când fiică a lui An, când a lui Nanna-Su en, Stăpâna cerului, Stăpâna dimineţii, Stăpâna serii, Stăpâna oamenilor, Stăpâna bătăliei, numeroasele ei epitete ne pot duce cu gândul la relatările despre minuni prin care se celebrau unele divinităţi ca, de pildă, egipteană Isis în perioada elenistică (cap. VIII, 2). Simultan divinitate războinică şi a vieţii sexuale, împreună cu Nanna-Su en şi cu Utu ea ritmează şi guvernează existenţa umană în manifestările şi necesităţile sale concrete şi cotidiene.

Aceste două triade, aşadar, orientează şi exprimă formele universului înăuntrul căruia se derulează existenţa populaţiilor mesopotamiene. Ele sunt din acest motiv divinităţile principale, care nu exclud totuşi alte figuri divine, legate de multe cetăţi şi de multe centre risipite în teritoriu. Dintre acestea se remarcă Nergal, în cetatea Kuthu, Stăpân al Infernului, soţ al lui EreSkigal, sora Inannei şi, la rândul ei, Stăpână a Infernului. Alţi zei sunt

---

6 La masculin, aşa cum în mod frecvent au socotit-o multe populaţii (ZILELE SĂP* TÂMÎNII*).

Ninurla, zeu meşteşugar şi războinic, în care se regăseşte figura lui Ningirsu, zeu din Lagash, fiu, ca şi Ninurta, al lui En-lil; Nabu, „vestitorul”, cu sediul în Ninive, redactorul şi scribul „Tablelor destinelor” deţinute de En-lil.

Apare în felul acesta un *panteon* organic şi funcţional, unde controlul asupra unui domeniu sau asupra unei forţe naturale nu e lăsat în stăpânirea unei singure figuri divine.

Odată cu faza babiloniană şi asiriană apar apoi şi divinităţi naţionale, ca Marduk, protagonistul epopeii *Enuma elis*, care cucereşte regatul după ce l-a învins pe monstrul Tiamat, apele sărate primordiale, soţia lui Apsu, apele dulci primordiale, şi Assur (A55 ur), zeu naţional asirian, care a dat numele poporului asirian şi teritoriului său.

Mitologie şi antropogonie. În jurul acestor divinităţi, de care se leagă figuri eroice, ca Gilgamea însuşi şi prietenul său Enkidu, sau colectivităţi mitice cu caracter demonic, cum ar fi acei Galla (akkadianul Gallu), sau unele figuri de spirite protectoare, ca Alad şi Lama, a înflorit o bogată mitologie, cu caracter în mare parte cosmogonic şi antropogonie, în care se află însă sorgintea şi fundamentul însuşi al exerciţiului puterii. Într-adevăr, în *Enuma elis* originea universului pornind de la mădularele risipite ale lui Tiamat şi crearea omului, plăsmuit de En-ki la sfatul lui Marduk, sunt asociate cu cucerirea puterii de către acelaşi Marduk. În povestirile mitice apare totuşi o limitare a puterii zeilor, care pot fi înşelaţi, precum En-lil, jefuit de „Tabletele destinelor”.

Se cunosc numeroase variante ale antropogoniei, de la cea sumeriană a mitului *Enki şi Ninmah*, la cea akkadiană prezentă atât în mitul lui Atrahasis cât şi în epopeea lui Gilgamea, la *Enuma elis*, şi până la poemele *Babiloniaka*, redactate în greceşte de Berosos, sacerdot al lui Marduk în Babilonia, la începutul secolului al III-lea î.Hr. în varianta sumeriană *Enki şi Ninmah*, En-ki născoceşte crearea omului pentru a-i elibera pe zei de chinul de a munci, în timp ce în cea antic-babiloniană,

Atrahasis, omul salvat de la potop, En-ki (Ea) îl creează pe om prin sacrificiul unui zeu, al cărui sânge contribuie la însufleţirea argilei frământată de zeiţa Nintu, din care se trage neamul omenesc, în *Enuma elis*, unde domină figura lui Marduk, acestuia îi revine sarcina de a-l concepe pe om, dar tot En-ki este cel care îl plăsmuieşte. Crearea omului nu implică numai o limitare originară a lumii divine ci ea exprimă şi subliniază principiu] supuşeniei omului însuşi, care este dorit de zei ca un înlocuitor al lor în activităţile productive şi este aşadar în „slujba" lor. Dar creşterea demografică a fiinţelor omeneşti, după o primă fază de obedienţă, favorizează revolta: oamenii îşi ridică glasul împotriva lui En-lil, refuzând să mai muncească. E o revoltă care se repetă chiar de trei ori şi pe care zeii o înăbuşă prin epidemii, secetă şi foamete. Când însă oamenii se revoltă pentru a patra oară, En-lil decide să-i extermine pe toţi cu ajutorul potopului şi aceasta s-ar fi şi întâmplat dacă En-ki n-ar fi intervenit pentru a salva măcar pe unul împreună cu familia, pe Atrahasis. Dincolo de faptul că ar fi o prefigurare a „păcatului originar" biblic şi a pedepsirii acestuia, tradiţia pe care o transmite această „grevă" primordială exprimă în mod eficient ineluctabilitatea şi principiul supuşeniei omeneşti faţă de puterea regală reprezentată de curtea divină peste care domneşte En-lil, la rândul său formă şi fundament ale regalităţii umane. Totuşi, puterea divină nu este numai coercitivă şi punitivă, căci chiar de la zei au primit oamenii toate elementele civilizaţiei. Potrivit unui mit tardiv, redactat în greceşte, oamenii ar fi fost totuşi scoşi din starea de sălbăticie şi animalitate în care trăiau de către un soi de erou cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), Oannes, jumătate om şi jumătate peşte, care desprinde treptat-treptat fiinţele omeneşti din starea de natură pentru a le introduce în dimensiunea culturii.

Gilgames. „Cel care vede totul până la marginile lumii", două treimi zeu şi o treime om, este, sub numele de Gilgamea, protagonistul unui lung poem, păstrat în mai multe variante, în care acest erou străbate lumea în lung

şi-n lat în căutarea plantei nemuririi. Figură amintind de grecul Heracles (cap. V, 2), definit de epitetul sumerian *ur-sag* şi de cel akkadian *qarradu*, ce pare să exprime o noţiune analogă celei de „erou”, Gilgamea nu prezintă totuşi trăsăturile tipice ale eroului cultural, dacă nu cumva o face prin recunoaşterea ineluctabilităţii morţii şi a distanţei ireductibile care îi desparte pe oameni de zei. El este figura suveranului (e într-adevăr rege al Uruk-ului), în măsură să se opună zeilor fără a fi nemuritor, dar este şi imaginea puterii încă netemperată care se exprimă în mod brutal. Din acest motiv zeii dau viaţă lui Enkidu, fiinţă sălbatică şi brutală, care se dezvăluie a fi un dublu al lui Gilgame5 şi care, înainte de a-l înfrunta pe stăpânul Uruk-ului, trebuie să treacă printr-un proces de culturalizare sub forma unei iniţieri sexuale. Scos în felul acesta din sfera naturii – după acuplarea cu o tânără femeie nu mai e în stare să înţeleagă limbajul animalelor Enkidu îl înfruntă pe Gilgamea. Dar lupta arată că forţele ambilor sunt egale, drept care ei încheie o alianţă. Din momentul acesta încep isprăvile memorabile ale celor doi eroi, dintre care cea mai relevantă e uciderea monstrului Huwawa, care atrage asupra lui Gilgamea atenţiile zeiţei IStar (MITUL ZEIŢEI 1NANNA*). După acest eveniment, povestirea intră într-o a doua fază, când regele Uruk-ului asistă la moartea lui Enkidu. Îndelungata căutare a lui Gilgamea, care ajunge până la bătrânul Utnapi-Stim, scăpat din calea potopului şi ajuns nemuritor prin favoarea zeilor, nu obţine rezultatul sperat. Eroul, cu alte cuvinte, nu dobândeşte nemurirea, care rămâne o taină a zeilor şi trebuie să se resemneze cu condiţia umană. Regele, vicar al zeilor pe pământ, rămâne un muritor şi ca atare nu poate scăpa de destinul tuturor oamenilor. Epopeea lui Gilgamea, în care e totuşi prezent procesul separării omului de natură, este unul dintre miturile fundamentale despre ineluctabilitatea morţii şi în acelaşi timp despre limitele şi măsura regalităţii în lumea umană.

4. Cultul

Dacă omul a fost plăsmuit pentru a munci în locul

zeilor şi pentru a-i sluji, practicile de cult traduceau în mod concret această funcţie. Aşadar prima îndatorire rituală era celebrarea cultului zilnic, la fel pentru toate divinităţile, care prevedea înveşmântarea de dimineaţă a statuii zeului, recitarea de rugăciuni şi cântarea unor imnuri, pregătirea a doua până la patru mese zilnice, după tradiţia cetăţii.

Sărbători, ceremonii, rituri, sacrificii. În afară de cultul zilnic, de-a lungul anului erau unele zile fixe, în cursul cărora erau prevăzute ceremonii rituale precise, ca purificarea, abluţiunile rituale sau procesiunea în onoarea lui litar de-a lungul „căii sacre". Sistemul cultual era apoi ritmat de un ciclu de sărbători anuale (SĂRBĂTOARE*) bazat pe schimbarea fazelor lunii. Fiecare lună şi fiecare zi îşi aveau o divinitate tutelară, căreia îi erau dedicate. Era o viziune şi o reprezentare ciclică a timpului, care era periodic reînnoit prin sărbătoarea Anului Nou (par. 2). Sărbătoarea, cu riturile sale de purificare, prin recitarea marelui poem naţional, producea o momentană dezistorificare a prezentului pentru a-l reînnoi şi a-l reîntemeia. În cursul acestei celebrări anuale regele însuşi, oglindă a divinităţii, era în mod provizoriu privat de însemnele sale şi era obligat de către sacerdot să-şi mărturisească în public păcatele, pentru a fi apoi reintegrat în rolul şi în funcţiunile sale. Ciclul sărbătorilor şi calendarul, sistemul ritual şi ceremonial, aşadar, permiteau exercitarea unui control asupra realităţii şi reînnoirea acesteia, ferind-o de pericolele haosului originar. Lumea umană era astfel readusă între graniţele ierarhice stabilite de zei, care fundamentau şi legitimau existenţa umană, necesarmente obligată să-i slujească pe zei şi prin urmare pe rege. Din această perspectivă sacrificiul nu putea fi decât hrana zeilor, de care se îngrijeau oamenii. Alte sacrificii puteau însă avea scopuri specifice, ca acelea destinate purificării, printre care se poate număra tipul „ţapului ispăşitor", sau cel al „comuniunii", unde comunitatea participa la ospăţ împreună cu zeul.

Specialiştii cultului. Un complex cultual atât de bine pus la punct nu putea să nu prevadă prezenţa unui personal specializat, a cărui structură ierarhică rămâne încă de descifrat. În faza sumeriană, în vârful piramidei sacerdotale se afla *en*-ul uman, asumat rând pe rând de akkadieni, babilonieni şi asirieni cu forme şi denumiri proprii. Sub acesta se situa o serie întreagă de specialişti ale căror funcţiuni şi articulaţii, diferite în fiecare cetate, s-au transformat şi s-au extins în decursul timpului. Ei acţionau în relaţie cu activităţile templului, pentru care existau ataşaţii cultului, conduşi de „sacerdotul suprem”, purtând denumiri diferite în diversele cetăţi. Subordonat acestui specialist era *sanga* (akkadianul *sangum*), termen care începând din mileniul al II-lea devine dominant şi căruia i se asociază o ierarhie în vârful căreia era pus „marele *sangum*”.

În această articulare a specializărilor, care prevedea şi forme de sacerdoţiu feminin, un rol decisiv le revenea celor ataşaţi DIVINAŢIEI*, care în epoca neo-asiriană par a fi pierdut conotaţiile sacerdotale pentru a se transforma în simpli tehnicieni, capabili să „citească” semnele din natură care dezvăluie voinţa şi planurile tainice ale zeilor. Ca instrument care orienta acţiunea umană înăuntrul ordinii fixate de zei, divinaţia mesopotamiană condiţiona şi legitima de asemeni regalitatea, pe care, de pildă, o eclipsă de lună o putea pune în primejdie; de aici necesitatea de a o prevedea prin practica divinatorie pentru a recurge la un eventual înlocuitor al regelui. Regele, „ales” de Inanna (MITUL ZEIŢEI INANNA*), avea de aceea alături pe *baru*, prezicători prin excelenţă, cu competenţe mai întâi limitate la prevestire dar cu timpul extinse la toate formele de mantică deductivă, al căror centru de acţiune era palatul; ei aveau sarcina de a descifra şi de a interpreta mesajul transmis indirect de către zei prin mijlocirea unor semne. Divinaţia indusă sau inspirată era controlată de ¿m/u[7], cărora, în calitate de mediatori, zeii le comunicau în mod direct voinţa lor;

7N u puţini sîîlu trebuie să fi fost femei.

astrologia, în schimb, intra în competenţa *tupsanu*-ului, scribul.

Activitatea acestor specialişti a creat o adevărată doctrină şi teorie divinatorie, cu un lexic specific, cu metode şi linii generale de orientare, un cod de interpretare, dezvoltat în paralel cu evoluţia scrierii, o clasificare sistematică şi o cazuistică aspirând să prevadă toate evenimentele posibile şi care avea să stea la originea unei *teorii a posibilului*. În epoca akkadiană era deja catalogată o literatură divinatorie care a lăsat o cantitate enormă de documente şi care a inspirat întreaga tradiţie mantică ulterioară până la perioada elenistico-romană, când prezicătorii prin excelenţă erau „caldeii” (cap. VIII, 2). Fără a cunoaşte un sistem oracular ca acela grecesc (cap. V, 4), dar bazată pe observarea directă a unor fenomene naturale, de la poziţia aştrilor (*astrologia*), la anatomia animală (*haruspicina* şi *hepatoscopia*), de la *teratomanţie* la *lecanomanţie*, practica divinatorie din Mesopotamia este un fel de descifrare a unei „scrieri a lumii” ce trasează coordonatele înăuntrul cărora trebuie să rămână omul şi ai căror artizani sunt zeii, un cod de lectură care pune în lumină limitele îngăduite umanităţii. Totuşi, schimbând total perspectiva, mantica în Mesopotamia se dezvăluie a fi un instrument pentru descrierea şi ordonarea universului şi pentru fixarea spaţiilor de acţiune ale omului.

5. La hotarele Mesopotamiei

Este evident că aria mesopotamiană nu poate fi imaginată ca un univers închis. Mai ales în trei direcţii şi-a găsit civilizaţia mesopotamiană interlocutori, care par să fi avut un rol de mediere în raporturile ei cu alte mari religii ale lumii antice.

La răsărit, în partea sud-occidentală a platoului iranian, se aşezase cultura elamită, care a lăsat urme în Mesopotamia calcolitică. Mare civilizaţie urbană, Elamul a creat a doua scriere a umanităţii (proto-elamica) şi este des amintită în textele mesopotamiene şi drept cauză a prăbuşirii celei de a treia dinastii din Ur, la sfârşitul

mileniului al III-lea î.Hr. Este imposibil să se reconstituie complexul religios al acestei civilizaţii, din care se cunosc numele a 35 de divinităţi, dintre care unele, în perioada babiloniană, fuseseră identificate cu divinităţi din *panteonul* Babiloniei. E posibil ca chiar Elamul să fi fost unul din polii de mediere între cultura mesopotamiană şi civilizaţia iraniană care i-a urmat.

Siria şi Palestina. Fără îndoială că mai documentată e realitatea religioasă din aria siriano-palesliniană, la vest de Mesopotamia, epicentru al unui proces de difuziune dar şi punct de întâlnire a unor influenţe culturale provenind din Anatolia, din bazinul mesopotamian, ca şi din Egipt. Istoria acestei regiuni e documentată din mileniul al III-lea î.Hr. şi până către epoca elenistică. După o fază în care regiunea pare ocupată de culturi seminomade ataşate păstoritului şi de culturi sedentare agricole, încep să se dezvolte concentrări urbane care vor duce la crearea unor mari centre ca Ebla, Ugarit (Ras Samra), Mari etc. Ebla este aşezarea cea mai semnificativă dintr-un complex religios citadin în Siria mileniului al III-lea î.Hr. Ceea ce reiese din arhivele cetăţii este un politeism fără îndoială legat de instituţia regalităţii, unde zeul principal al *panteonului*, Kura, poartă epitetul de „zeu al regelui”. Este vorba poate de o influenţă mesopotamiană, fapt ce pare a fi confirmat de prezenţa lui Sipia, divinitate solară locală care aminteşte de corespondentul sumerian Utu, şi a lui Astar (akkadiană IStar, sumeriană Inanna).

Mai interesantă pentru dezvoltarea istorică şi pentru rolul asumat în ceea ce priveşte istoria Mediteranei este însă antica Ugarit (Ras Samra), ajunsă la înflorire pe la jumătatea mileniului al II-lea î.Hr., situată pe coasta siriană, în dreptul insulei Cipru. Extrem de bogata documentaţie scoasă la iveală din arhivele palatului ilustrează ceremonii rituale, prezenţa unor grupuri, poate analoge dansurilor orgiastice greceşti, un panteon organic şi structurat, dominai de figurile lui El, zeu creator, şi Ba’al, divinitate războinică care după o serie de fapte eroice şi de lupte obţine regalitatea asupra lumii. Dacă

Ba'al pare să-l reproducă, prin multe dintre laturile sale, pe babilonianul Marduk, El pare să concentreze asupra sa însuşirile sumerienilor An şi En-lil, ca întruchipare a puterii şi autorităţii; dar, ca zeu creator şi ca expresie a cunoaşterii supreme, el evocă de asemenea funcţiile lui En-ki. Prin această sinteză de funcţii El se dezvăluie totuşi ca o creaţie tipică şi originală a civilizaţiei din Ugarit, şi în ceea ce îl priveşte a contribuit, şi nu puţin, la configurarea dumnezeului vechiului Israel, căruia, după unele inscripţii ebraice descoperite pe muntele Sinai, i se asocia ca soţie Athirat, tocmai soţia lui El din mitologia ugaritică. Prezenţa lui Ba'al alături de el dezvăluie însă faptul că *panteonul* nu avea o figură dominantă, căreia toate celelalte să-i fie din punct de vedere ierarhic supuse. În sfârşit, Ba'al este cel care prezintă mitologia cea mai bogată. Figură de zeu meteoric, prin multe dintre laturile sale raportabil la sumerianul En-lil, dar şi la hititul zeu al furtunii sau la hurritul Teăup, sau chiar la grecul Zeus sau la romanul Jupiter, ori de-a dreptul la germanicul Thóri, Ba'al săvârşeşte două fapte decisive pentru ordinea cosmică atunci când îi provoacă la luptă pe Yam şi pe Moţ. Confruntarea cu Yam (Mare) se arată a fi o luptă pentru putere, la capătul căreia Ba'al îşi asumă regalitatea şi Yam este instalat în funcţia sa de element indispensabil vieţii şi armoniei cosmice. Conflictul cu Moţ, care trebuie înţeles drept Moarte, are implicaţii mai complexe, pentru că Ba'al iese înfrânt din duel, înghiţit de gâtlejul lui Moţ, care ulterior este însă nimicit de zeiţa Anat, coborâtă în Infern în căutarea lui Ba'al. Acesta din urmă, înmormântat de Anat cu onorurile cuvenite, învie la sfârşit, făcând astfel să reînflorească natura, care în timpul şederii lui în Lumea de Dincolo îşi încetase propriul ciclu productiv. Mit al întemeierii ritmului anotimpurilor, de pus în relaţie cu mitul hitit al lui Telepinu şi cu cel grecesc al lui Demeter (MISTERII-LE*), evenimentul care îl contrapune pe Ba'al lui Moţ, prezintă astfel implicit şi realitatea morţii, integrată însă într-un sistem ordonat; în ultimă analiză este un mit cosmogonic şi cosmologic, prin intermediul

căruia se stabilesc funcţiile, spaţiile şi timpurile universului în care e aşezai omul. Prin multe aspecte este asemănător şi poate de-a dreptul influenţat de evenimentul mitic care în Egipt îl contrapune pe Osiris lui Seth, din care se şi trage, aducând reînnoirea ordinii cosmice, fundamentul succesiunii dinastice (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*).

Ba'al este „stăpânul" şi acesta (*ba ai*) va fi titlul diverselor divinităţi locale ale cetăţilor feniciene aşezate pe ţărmul Mediteranei. Numit şi *adori* în feniciană, care înseamnă tocmai „stăpân", din care va deriva figura mitică a lui Adon, afirmată mai ales în epoca elenistică, identitatea sa varia de la cetate la cetate: de pildă, aşa cum Ugarit avea un Ba'al său local, ESmun era Ba'al cetăţii Sidon, cetatea Tir îl avea pe Melqart, mai apoi identificat cu Heracles şi răspândit în întregul bazin mediteranean, până în peninsula iberică; în Byblos existau chiar mai mulţi. Alături de aceşti *ba'alim* exista şi o *ba alat*, „stăpână", confundată de cele mai multe ori cu Astarte, care preluase multe din funcţiile sumerienei Inanna şi ale akkadienei IStar. În decursul timpului *ba alat* din Byblos, ca rezultat al influenţei egiptene, va tinde să fie identificată mai întâi cu Hathor iar mai apoi cu Isis. Expansiunea fenicienilor către apus şi afirmarea puterii cartagineze precum şi confruntarea acesteia cu Roma au dus la reinterpretări ale *panteonului* feniciano-punic, aceasta şi ca efect al fenomenului tipic de *interpretado graeca et romană*, uneori bazat pe elemente superficiale, care au făcut ca un număr de divinităţi feniciene să fie citite ca figuri greceşti sau romane (cf. cap. VI, 2). Probabil că unul din roadele acestui proces de interpretare este şi *Istoria feniciană* scrisă în greceşte de Filon din Byblos în secolul al II-lea d.Hr.[8], care afirmă că transmite o tradiţie culeasă de un sacerdot fenician cu numele de San chuniaton, care trăise în perioada războiului Troiei. Un obicei ritual tipic al religiei feniciene din apus, mai ales

8 Ajunsă la noi datorită lui Eusebiu din Cesarea, autor creştin din secolul al IV-lea d.C.

cartagineză, care prevedea arderea cadavrelor de copii într-un sanctuar sub cerul liber, cunoscut sub numele de *tofet*, a fost probabil exagerat de propaganda romană anti-cartagineză, care a adoptat, în cazul acesta ca şi în altele, o atitudine caracteristică lumii greceşti şi romane în privinţa popoarelor barbare (cap. VI, 2).

Anatolia. Către miazănoapte civilizaţia mesopotamiană se întâlneşte cu cultura indo-europeană (cap. IV, 1, 3), care în cursul mileniului al II-lea î.Hr. creează în Anatolia un mare regat, despre care nu se ştia mare lucru până la începutul secolului XX. Înainte de afirmarea statului hitit, între secolele al XVI-lea şi al XIII-lea î.Hr., regiunea anatoliană trebuie să fi resimţit influenţa asiriană, datorită prezenţei unor aşezări şi a unor pieţe comerciale, care au lăsat numeroase documente în cuneiforme paleo-asiriene. Atunci când hitiţii îşi fac apariţia în Anatolia, la începutul mileniului al II-lea, ei găsesc aici un context etnic deja stabilizat, peste care se suprapun. Iară a-l dezintegra, dar asimilându-i caracteristicile şi tradiţiile şi folosindu-i limbile. Aşadar, patrimoniul religios hitit s-a format prin asimilarea diverselor componente etno-culturale, ale căror urme evidente au rămas în *panteon* şi în cult, mergând, de pildă, până la folosirea limbii populaţiei hati în ritualurile destinate să celebreze divinităţi hatiee. În această panoramă pestriţă, e de neconceput orice tentativă de a identifica produsul „autentic" indo-european al religiei hitite, care se dezvăluie astfel a fi rodul unui masiv proces de transculturaţie, foarte dinamic, în care trebuie să convieţuiască în acelaşi *panteon* divinităţi realmente hitite, hatiee, luviene, hurrite, dar şi mesopotamiene. Religia hitită este aşadar rodul unei sinteze şi a unei asimilări, ceea ce constituie produsul ei original şi care s-a format treptat prin adoptarea divinităţilor popoarelor cu care hitiţii intrau în contact, după un model care va reveni în *evocatio* romană (cap. VII, 1).

Înainte de secolul al XIII-lea î.Hr. nu se cunoaşte nicio tentativă de sistematizare a *panteonului*, din care

transpare totuşi o legătură strânsă între aspectul său ierarhic şi ideologia regalităţii ce caracterizează statul hitit. Regele, invocat ca „soare”, este într-adevăr asociat divinităţii solare, ce pare să domine lumea divină. Aceasta prezintă o serie complexă de tipologii, legate de fenomene naturale dar şi cu funcţii umane: un „zeu furtună”, titular al ploii, atât binefăcătoare cât şi distructive; un „zeu soare”, luminos, garant al justiţiei; un „zeu lună”, care guvernează jurămintele; o zeiţă, cu multiple însuşiri, înrudită cu akkadiana Lătar, titulară a sferei sexuale; o zeiţă, cel mai adesea numită Hepat, soţia „zeului furtună”; un zeu al războiului.

Din a doua jumătate a secolului al XV-lea î.Hr. religia suportă un puternic fenomen de adaptare la unele modele hurite, probabil rod al evoluţiei raporturilor politice cu vecinii huriţi, care contribuiseră la formarea regatului Mitani. Rezultatul mai amplu al procesului de asimilare şi de reorganizare a *panteonului* e reprezentat de marele monument rupestru de la Yazilikaya[9], la mică distanţă de Hattu Sa, unde sunt înfăţişate două mari procesiuni de divinităţi, masculine la stânga şi feminine la dreapta, fiecare identificată printr-un cartuş cu numele său în hieroglife şi în hunită. Această mare sinteză oferită de monumentele de la Yazilikaya sfârşeşte prin a preamări rolul regelui, care apare în urma procesiunii feminine, dar care are şi o altă reprezentare, într-o încăpere adiacentă primului monument, unde el este înfăţişat în momentul când îl îmbrăţişează pe zeul Sarruma, în faţa unei suite de doisprezece zei.

Caracterul compozit al religiei hilite poate fi constatat şi din tradiţia mitologică fragmentară. Se resimte probabil influenţa mesopotamiană (MITUL ZEIŢEI INANNA*) în povestea lui Telepinu, zeu al furtunii şi al vegetaţiei care părăseşte mânios pământul, declanşând astfel o criză cosmică, similară celei produse odată cu moartea sumerienei Inanna sau a ugarileanului Ba’al, dar asemănătoare şi celei provocate de grecoaica Demeter.

9 Monumentul este probabil airibuibil secolului al XlII-lca î.C.

Acest mit pare a avea în comun cu celelalte tradiţii, mesopotamiană, ugaritică şi greacă, înfiinţarea ciclului anotimpurilor; dar îndeosebi cu aceea ugaritică şi greacă are în comun instituirea unui rit, care în cazul mitului lui Telepinu pare circumscris la ceremoniile destinate să-i îmblânzească pe zei pentru a reconstitui ordinea cosmică, în timp ce, alături de soluţia cosmologică, povestirea ugaritică introduce instituirea cultului morţilor iar cea greacă, la rândul ei, perspectiva escatologică pentru cei ce participă la MISTERII*, instituite de Demeter. Înrudit prin structură şi prin valenţa cosmologică pare totuşi mitul egiptean al lui Osiris, care se rezolvă însă prin introducerea unei perspective dinastice (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*).

Un alt mit narează lupta zeului furtună împotriva balaurului Illuyanka, care înseamnă chiar „balaur, şarpe”, paznic al apelor subterane, recitat în cursul sărbătorii de primăvară *purulli*, poate o Mare Sărbătoare a Anului Nou, ca *Enuma elis* babilonian. Dacă această povestire prezintă analogii cu aceea care în tradiţia babiloniană îi pune faţă-n faţă pe Marduk şi Tiamat, nu poate fi lăsată deoparte nici analogia cu episodul lui Ba’al cărei luptă împotriva lui Yam şi apoi împotriva lui Moţ. Şi, dacă Ba’al îşi găseşte un aliat în Anat, zeul furtună hitit şi-l găseşte în fiica Inara, sau, după o altă variantă, în fiul avut de la o femeie muritoare. Este motivul tipic al confruntării cu balaurul, care însă are rezolvări diferite în contextele din care e preluat, ca în Egipt, unde Osiris este înfrânt de Seth, identificat de greci cu Tifon, ultimul dintre monsimoşii fii ai Gaiei, cu care se luptă Zeus, ajutat de Heracles şi de Hermes. Dacă apoi, trecând prin Iranul prezoroastrian, comparaţia poate fi extinsă la India vedică, unde zeul Indra poartă epitetul de *vărahan*, omorâtorul balaurului Vṛtra, „cel care astupă” (cap. IV, 2; XV), şi dacă în toate cazurile motivul luptei cu balaurul are consecinţe cosmice, niciodată nu se poate totuşi vorbi despre o dependenţă mecanică a acestor tradiţii de o anume origine. De altminteri, soluţiile în cadrul diferitelor contexte prezintă rezolvări care nu se

suprapun una alteia: ordinea cosmică şi controlul apelor în mitul hitit; iarăşi ordinea cosmică şi caracterul locuibil al pământului în povestirea indiană; tot ordinea cosmică dar şi cucerirea regalităţii în mitul babilonian; ordinea cosmică, legată însă de necesarul raport rilualizat cu lumea morţilor, în episodul lui Ba'al; succesiunea dinastică în cazul egipteanului Osiris; în sfârşit, o ordine cosmică temperată şi controlată de o regalitate a lui Zeus „limitată” de alţi zei şi mărginită în inactualitatea timpului MITULUI* de către greci.

În contact cu toate popoarele de la Mediterana, inclusiv Egiptul cu care va trebui să se confrunte în bătălia de la Qades, pe Oronte, în 1296 î.Hr., hitiţii, având un imperiu ce se întindea de la Mediterana până la Eufrat şi de la Marea Neagră până în Siria, se arată a fi un punct de convergenţă şi în acelaşi timp de iradiere a unor modele culturale.

Bibliografie

LUCRARIGENERALE

Bittel K., 1970, *Hattusha, Capital of The Hitites*, New York.

Bottéro J., 1952, *La religion babylonienne*, Paris.

Cagni L., 1969, *L'epopeea di Erra*, Roma.

Cagni L. (ed.), 1987, *Ebla 1975 – 1985*, Napoli.

Cagni L., 1994, *La religione della Mesopotamia*, în G. Piloramo (ed.), *Storia délié religoni*. Le religioni artiche, Roma-Bari, pp. 115 – 176.

Cagni L.

— Giovinazzo G.

— Graziani S., 1989 – 1991, *Storia del Vicino Oriente Pre islamico*, 3 vol., Napoli.

Castellino G.R., 1967, *Mitologia sumerico-accadica*, Torino.

Dolce R.

— Zaccagnini C., 1989, ¡*1 pane del re*, Bologna.

Garbinj G., 1980, *I Fenici. Storia e religione*, Napoli.

Gibson J.C.L., 1978, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh.

Gurney O.R., 1990*, *The Hitites*, London.
Haas V., 1970, *Der Kult von Nerik*, Roma.
Hoffner H.A., 1990, *Hitite Myths*, Atlanta.
Împăraţi F., 1964, *Le leggi laite*, Roma.
Laroche E., 1971, *Catalogue des Textes Hitites*, Paris.
Lebrun R., 1980, *Hymnes et prières hitites*, Louvain-la-Neuve.
Lebrun R., 1992, *Religiosità e sacro nell'Anatolia antica e* noi *culţi d'Asia minore*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropología del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterráneo e il sacro*, Milano, pp. 31 – 47.
Liverani M., 1986, *L'origine delle cita*, Roma.
Liverani M., 1988, *Antico oriente*: *storia, société, economía*, Roma-Bari. Marcueron J.
— Cl., 1980, *Le Moyen Eupharate*, Leiden.
Masson E., 1981, *Le panthéon de Yazilikaya*, Paris.
Moscati S., 1958, *Le antiche civiltà semitiche*, Barí (Milano 1961).
Otten H., 1958, *Hethitische Totenrituale*, Berlin.
Pecchiolj Daddi F. – Polvanj A.M., 1990, *La mitología itita*, Brescia.
Pecchioli Daddi F. – Polvani A.M., 1994, *Le religioni anatoliche*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, vol. cil., pp. 177 – 217.
Pritchard J.B. (ed.), 1969, *Ancient Ne-ar Eastern Texis*, Princeton, N.J. Ribil HJNI S., 1992, *Credenze e vita religioasa presso*i *Fenici ei Cartaginesa*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropología del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterráneo e il sacro*, Milano, pp. 169 – 190.
Ribichini S. – Xella P., 1994, *La religione fenicia e púnica în Italia*, Roma. Roberts JJ. M., 1972, *The earliest Semitic Panthéon*, Baltimore.
Soden W. von, 1965 sq., *Akkadischen Handvôrterbuch*, Wiesbaden.
Teixidor J., 1977, *The Pagan Cod*, Princeton.
Waetzold H.
— Hauptmann H. (ed.), 1988, *Wirtschaft und Gesellschă von Ebla*, Heidelberg.

WIESEMAN DJ. (ed.), 1973, *Peoples of Old Testament Times*, Oxford.

Xella P., 1981, *1 testi rituali di Ugarit*, Roma.

Xella P., 1982, *CU antenati di Dio. Divinité e miti della tradizione di Canaan*, Verona.

Xella P., 1994, *Le religioni della Siria e della Palestina*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, vol. cit., pp. 219 – 262.

STUDII

BotéRO J., 1974, în Vemant J.-P. (ed.), *Divination et rationalité*, Paris. Falkentejn A., 1954, „La cité-lempic sumérienne”, în *Cahiers d'histoire mondiale*, 1, pp. 784 – 814.

Fleming D.E., 1992, *The Installation of Baal's High Priestess* at *Emar*, Atlanta. Masson E., 1989, *Les douze dieux de l'immortalité*, Paris.

Pettinato G., 1992, *La saga di Gilgamesh*, Milano.

Pettinato G. ($. a.), 1992, Îl *rituale per la successione al trono a Ebla*, Roma. Ribichini S., 1981, *Adonis. Aspetti orientali di un mito greco*, Roma.

Ribichini S., 1985, *Poenus Advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica*, Roma. Samonà G.A., 1991, Îl *sole la terra îl serpente*, Roma.

Xella P. (ed.), 1987, *Archeologia dell'Inferno*, Verona.

Egiptul

I. Scurtă prezentare istorică

Descifrarea scrierii egiptene a fost opera lui Jean François Champollion, care în 1822 a reuşit să citească stela trilingvă descoperită în 1799 la Rosetta, în Delta Nilului, scrisă în hieroglifică, în demolică şi în greacă. Până la dala aceea anticul Egipt rămăsese învăluit în misterul unei limbi impenetrabile şi fascinante, al unor monumente impunătoare şi neliniştitoare ca sfinxul şi piramidele. Singurele însemnări disponibile proveneau din cartea a II-a a *Istoriilor* lui Herodot, din *de Iside et Osiride* a lui Plutarh, din fragmentele din opera lui Maneton[10]. Graţie

10 Un autor din Egiptul elenistic care îşi propunea să facă cunoscută grecilor civilizaţia ţării sale.

descifrării scrierii şi înaintării săpăturilor arheologice, istoria Egiptului s-a dezvăluit a fi paralelă celei a Mesopotamiei, drept care a fost inevitabilă compararea celor două parcursuri istorice ale acestor două civilizaţii. E destul de probabil că schimburile culturale între cele două ţări vor fi început în cursul neoliticului şi al perioadei cunoscută ca Predinastică, dar mai ales o dală cu perioada Dinastică veche, când Egiptul este unificat şi se afirmă primele dinastii, se intensifică şi contactele cu Mesopotamia meridională şi cu Palestina. Aceasta nu înseamnă că Egiptul şi-ar fi elaborat o cultură de import. Dimpotrivă, trebuie să recunoaştem pentru ţara celor Două Ţinuturi, cum s-a numit întotdeauna, producerea unei civilizaţii originale şi autonome, care a ştiut să asimileze şi să reelaboreze aporturile celorlalte culturi, după cum la rândul său a exportat propriile creaţii.

Epoca neolitică se caracterizează prin prezenţa satelor, care au lăsat morminte ovale cu cadavre depuse în poziţie ghemuită. Distribuite între Delta şi Valea Nilului, cu o concentraţie mai mare în aceasta din urmă, satele apar omogene din punct de vedere cultural. Nu se poate spune nimic despre cultele practicate în Predinastic, decât că poate era venerată „vaca”. Tradiţia şi documentele lasă să se creadă că până la dinastia l ţara ar fi fost divizată în două regate, unul care ocupa Egiptul de Jos şi celălalt care stăpânea

Egiptul de Sus. După primele două dinastii, care caracterizează perioada tinită, de la This, oraş situat lângă Abidos, în Egiptul de Sus, şi care constituie un cadru istoric oarecum omogen (cca. 3150 – 2700 î.Hr.), odată cu a III-a dinastie începe istoria Regatului Vechi (cca. 2700 – 2200 î.Hr.), terminată odată cu dinastia a VI-a. Aceasta este perioada marilor piramide, a artelor plastice şi a statuilor, în care Egiptul îşi măreşte şi îşi extinde puterea. În faza aceasta se consolidează caracterul divin al puterii regelui, care îşi arogă titlul de „Horus de Aur” şi uneori pe acela de „nu al lui Rău; domină teologia de la Heliopolis (par. 3), care aşază în vârful lumii divine soarele, Ra; este

codificată o perspectivă escatologică (LUMEA DE DINCOLO ŞI CULTUL MORŢILOR*), circumscrisă la suverani.

LUMEA DE DINCOLO ŞI CULTUL MORŢILOR

Concepţiile funerare ale Egiptului se află în sirinsă conexiune cu ideologia regală. Ele sunt adunate în trei grupări de texte: *Textele piramidelor*, sculptate în hieroglifică pe pereţii piramidelor de la Saqqara şi ai unor morminte ale consoartelor regale, care conturează ideea de Lume de Dincolo concepută în Regatul Vechi; *Textele sarcofagelor*, unele datând chiar din dinastia a VI-a, trasate cu pana în forme hieroglifice cursive pe pereţii cutiilor funerare, care sunt expresia unor exigente noi manifestate odată cu Regalul Mijlociu, lotuşi continuând tradiţia din *Textele piramidelor*; *Cartea morţilor*, care în Noul Regal concentrează ideologia funerară moştenită de la perioadele precedente în suluri de papirus, puse în mormânt pentru a-l călăuzi pe defunct în lumea de dincolo.

Lumea de Dincolo era un teritoriu paralel, chiar dacă superior, faţă de lumea omenească. Faraonul domina asupra ambelor şi era mediator între ele (par. 2). Moartea lui era o trecere dintr-un univers în altul, cu ideea explicită a supravieţuirii după moarte, bazată pe menţinerea celor cinci elemente indispensabile existenţei (par. 3). În Regatul Vechi supravieţuirea în Lumea de Dincolo era rezervată regelui, în virtutea identificării sale cu Osiris (OSI-RIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*). Fiul, în calitate de Horus, trebuie, prin urmare, să se îngrijească de tatăl său defunct şi să-i asigure toate cele necesare traiului. Existenţa aceasta neîntreruptă a defunctului e însă posibilă numai dacă trupul se menţine integru: de aici practica mumificării. Trupul de fapt este suportul material al lui *ka* (par. 3), supus aşadar deteriorării; s-a recurs astfel la înlocuitori ai corpului omenesc, efigii ale mortului aşezate în galeria subterană a mormântului. Monumentele funerare tipice ale acestei perioade sunt piramidele, menite să primească trupul regelui. Forma cea mai veche era în trepte, ca aceea a lui Zoser la Saqqara; treptat, ele

au ajuns să aibă aspectul tipic cu feţe plane. Alături de ele se ridica un adevărat complex cultual, destinat celebrărilor funerare. În perioada tinită, imediat îninte de Regatul Vechi, mormântul era constituit în cele mai multe cazuri din *mastaba*, termen arab care înseamnă „grămadă”, pentru că mormintele erau acoperite cu o suprastructură de forma unei grămezi de pietre.

O dală cu Regatul de Mijloc, după cum documentează *Textele sarcofagelor*, asistăm la o extindere a destinului ultramundan şi la alte grupuri sociale. Osiris nu mai e doar regele defunct, ci orice mort e Osiris. Aceasta este perioada în care se afirmă principiul admiterii defunctului în Lumea de Dincolo. Omului de rând nu i se recunoştea acelaşi drept cu al regelui de a şedea alături de Ra în calitate de Osiris, el trebuie în schimb să demonstreze că e demn de aceasta, deoarece nu a pus în pericol echilibrul cosmic, tulburând ordinea socială. După declaraţia sa de nevinovăţie, defunctul mai trebuie să fie supus unei judecăţi în faţa tribunalului lui Osiris şi al lui Thot.

Regalul Nou dezvoltă o perspectivă teologică ce conferă mortului osirizat şi un destin „solar”. Mormântul regelui dobândeşte o valoare cosmică şi pe pereţii lui e trasată cursa soarelui, însoţită de o culegere de formule care devin canonice odată cu *Cartea* despre *Amduat*, „ceea ce se află Dincolo”, o culegere de texte funerare regale care ofereau defunctului instrumentele rituale pentru a accede în Infern. Acest nou destin e posibil şi pentru cetăţenii ce nu fac parte din familia regală.

Regatul de Mijloc e despărţit de Regatul Vechi prin aşa-numita „prima perioadă intermediară” (cca. 2200 – 2061 î.Hr.). Mai degrabă decât o fază de ruptură, e vorba de o fază de tranziţie, în care Egiptul cunoaşte o slăbire a puterii centrale. Acestei slăbiciuni îi corespunde o fărâmiţare feudală a teritoriului; numeroşi stăpâni aspiră la autonomie sau de-a dreptul la cucerirea puterii. În 2061 î.Hr. urcă pe tron Montuhotep II sub numele de Seankhiblaui, „Cel ce reînsufleţeşte inima celor Două Ţinuturi”, care purcede la reunificarea Egiptului şi mută

capitala la Teba. El reia politica suveranilor din Regatul Vechi şi ţara devine din nou o putere dominantă; după 51 de ani de domnie lasă moştenitorilor săi un stat înfloritor şi bogat. Expansiunea militară şi politică continuă cu faze alternative până la sfârşitul dinastiei a XIV-a în această perioadă se dezvoltă o literatură ce păstrează urmele unor serioase dificultăţi în succesiunea dinastică, probabil din punct de vedere tehnic nedefinită încă bine. Operele acestei literaturi, ca *Profeţia lui Neferli* sau *Romanul lui Sinuhe*, vor deveni în Regatul Nou textele cele mai răspândite în sprijinul ideologiei regale. O dală cu invazia hicsoşilor a început a „două perioadă intermediară”, dominată de două dinastii din rândul acestui popor invadator (a XV-a şi a XVI-a), care însă şi-a însuşit toate caracteristicile culturale egiptene, inclusiv forma de guvernare. Oricât de întunecate ar fi culorile în care propaganda ulterioară a zugrăvit stăpânirea hicsoşilor, aceştia au introdus noi tehnologii pe care şi le-a însuşit Regatul Nou, care începe pe la 1550, odată cu dinastia a XVIII-a. Ahmosis e cel care îi alungă pe hiesoşi şi în circa douăzeci şi cinci de ani de domnie face ca Egiptul să-şi asume din nou rolul internaţional pe care îl avea în Regatul Mijlociu. Regatul Nou continuă deschiderea economică şi culturală în raporturile cu Orientul apropiat, care fusese iniţiată în timpul dinastiei a XII-a. Se încheie de asemenea strânse alianţe matrimoniale cu casa domnitoare din Mitanni şi cu hitiţii. În faza aceasta, suverana, mai ales ca „regină mamă” alături de fiu, pare a-şi asuma un rol determinant în garantarea succesiunii dinastice. În timpul Regatului Nou raporturile regelui cu casta sacerdoţilor cunosc momente de tensiune care ajung deosebit de grave atunci când urcă pe tron Amenhotep IV, mai ales când acesta şi-a schimbat propriul nume în Akhenaton, „Plăcut lui Aton”, şi şi-a pus în practică propria reformă religioasă (EREZIA LUI AKHENATON ŞI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ŞI CLER*).

EREZIA LUI AKHENATON ŞI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ŞI CLER

Conflictul dintre suveran şi casta sacerdotală şi-a atins momentul de maximă tensiune atunci când pe tron a urcat Amenhotep IV, care a domnit de la 1378 până la 1352 î.Hr. Încoronat la Karnak, Amenhotep IV a ajuns la o ruptură violentă cu clerul teban al lui Amon-Ra după numai câţiva ani de domnie, atunci când intenţionează să-i atribute lui Aton, zeul discului solar, rangul şi rolul suprem, până atunci rezervat lui Amon. Şi-a schimbai deci propriul nume, Amenhotep, în care era cuprins numele lui Amon, zeul suveran al Tebei, în acela de Akhenaton, „Plăcut lui Aton”, iniţiind o nouă teologie centrală pe Aton, zeu al discului solar, neprevăzut de mitologie, în timp ce „mitologică „devine în schimb familia regală, şi transformând mă’at (p. 00 n. 2) în cuvântul de ordine al reformei sale religioase. Totuşi nu-şi schimbă propriul „nume de tron” Neferkheperura, „Transformările lui Ra sunt perfecte”. Păstrarea „numelui de tron”, care implică acceptarea figurii lui Ra, ne împiedică să privim reforma lui Akhenaton ca pe o revoluţie religioasă în sensul monoteist, de asemenea pentru că alţi zei nu sunt ostracizaţi, ci cel mult pălesc în faţa lui Aton. Acţiunea suveranului este de fapt orientată spre catalizarea tuturor funcţiilor creatoare asupra lui Aton, după cum reiese din *imnul către Aton* în care se află sintetizată doctrina lui Akhenaton, dar nu exclude lucrarea celorlalţi zei. Poate că Akhenaton a abolit folosirea la plural a termenului „zeu”, dar nu l-a abolit pe Ra, pe care, după cum s-a văzut, l-a păstrat în propriul „nume de tron”, şi nici cultul lui şi nici măcar nu a anulat rolul funerar al lui Osiris, care se păstrează chiar în cercul familiei regale. Numai numele lui Amon este în mod sistematic eliminat, cu o determinare metodică; şi aceasta, împreună cu întemeierea unui oraş nou, Akhetalon, „Orizontul lui Aton” (astăzi Teii el Amama), ne duce cu gândul mai degrabă la un conflict cu clerul lui Amon. De altfel, Akhenaton, concentrând asupra lui Aton toate puterile, făcea ca puterea divină să fie nemijlocit perceptibilă de către supuşi, eliberindu-i de medierea unui cler specializat. Discul solar, Aton, devenea faraonul celest,

vizibil, spre deosebire de Amon, zeul „ascuns” (par. 3) care ca atare apărea încă în Plutarh (*De Iside et Osiride* 9, 354C). Incognoscibilitatea zeului, care va caracteriza unele curente de gândire din perioada elenislico-romană, ca ermetismul care apela în mod explicit la tradiţia de cunoaştere egipteană (CURENTE FILOZOFICO-RELIGIOASE*), fundamentală pentru clerul lui Amon, odată cu Aton se oprea la figura regelui, „fiul lui Aton”, care devenea interpretul zeului şi responsabil de soarta lumii.

Această reformă religioasă tindea evident să întărească puterea suveranului, care devenea efectiv singurul mediator legitim, cu atât mai obligat faţă de Aton, şi a creat un soi de cult al regelui încă din viaţă. Către sfârşitul domniei sale, Akhenalon a încercat să se reconcilieze cu clerul lui Amon, fără succes însă. La moartea sa, poate violentă, oraşul Akhetaton a fost abandonai şi ras din temelii; succesorul său, Tulankhamon, a promulgat un decret privind restaurarea vechilor culte iar erezia lui Akhenalon a fost eliminată.

După ce a dispărut Akhenaton şi după ce s-a şters pentru milenii amintirea reformei sale printr-o adevărată damnatio *memoriae*, odată cu domnia lui Tulankhamon se reafirmă cultul lui Amon-Ra. Egiptul este readus la situaţia dinainte de Akhenaton; expansiunea şi afirmarea politică se continuă în timpul dinastiei Ramesizilor. Această perioadă este marcată de evenimente istorice de mare însemnătate, cum ar fi confruntarea cu hitiţii de la Qadea, în timpul domniei lui Ramses II (cap. II, 5), şi *exodul* evreilor din Egipt. La sfârşitul dinastiei Ramesizilor, odată cu secolul al XI-lea î.Hr. Începe o „a treia perioadă intermediară11, caracterizată de lupte dinastice, care treptat duc la slăbirea puterii egiptene. Istoria Egiptului se amestecă acum cu evenimente ce se petrec în zona mediteraneană, mai mult suportându-le decât determinându-le. Ţara e dominată de Libia, de Nubia şi de Etiopia, trebuie să accepte hegemonia asiriană, astfel încât Psammeticos I este rege unic al Egiptului prin

recunoaşterea asirienilor, este invadată de persani, va fi cucerită de Alexandru, ai cărui urmaşi 71 vor supune unui sistematic proces de elenizare (cap. VIII, I), şi, în cele din urmă, de Roma.

2. „Zeul-rege”.

Regele purta frecvent un titlu ca, de pildă, „Cei Doi puternici sunt încoronaţi” sau „Cele Două Stăpâne s-au împăcat datorită lui” ca „nume al regelui Egiptului de Sus şi de Jos”, care evoca explicit unificarea terminată în timpul dinastiei 1; câteodată apăreau şi imaginile lui Horus şi a lui Seth (OSI-RIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*), al căror conflict hotărâse destinele lumii şi care în cazul acesta traduceau pe plan mitic disputa dintre Egiptul de Sus şi cel de Jos.

Regele este sinteza simbolică a unităţii Egiptului, o sinteză ce se reflectă şi asupra consoartei regale, care poartă titulaturi ca, de pildă, „Cea care-i uneşte pe cei Doi stăpâni”, sau „Cea care-i vede pe Horus şi pe Seth”, şi căreia îi va reveni un rol hotărâtor în transmiterea puterii. Toată religia şi întreaga civilizaţie egipteană sunt condiţionate de concepţia regalităţii divine, a unui „zeu-rege” – chiar dacă uneori este doar fiul lui Ra proprietarul întregii ţări şi a locuitorilor ei, care sunt „turma zeului” şi cărora regele le este „păstor”. Chiar dacă acţionează prin delegaţi, regele este cel care schimbă daruri sau care aduce sacrificii zeilor.

OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI

Faraonul, atâta timp cât este în viaţă şi conduce ţara, este Horus, fiul lui Osiris. Pe această legătură de la tată la fiu se sprijină regalitatea în Egiptul antic, care îşi află în mitul lui Osiris temeiul şi legitimarea. Osiris este zeul defunct, ucis de fratele şi rivalul Seth, care vrea să-i uzurpe tronul şi îi dezmembrează cadavrul, împrăştiindu-i părţile în lot Egiptul. Isis, sora şi soţia lui Osiris, recuperează şi recompune trupul, reuşind să aibă un fiu, Horus, de la soţ, în pofida faptului că acesta era mort. Horus îl înfruntă şi îl învinge pe Seth, obţinând astfel tronul, care îi revine de drept, ca fiu al lui Osiris. Pe aceste

fapte mitice, care de altfel prezintă unele variante în care Horus şi Seth apar ca fraţi care se mutilează reciproc (Horus pierde un ochi, Seth este castrat: cap. II, 5), se întemeiază dreptul dinastic egiptean, pe baza căruia regele defunct devine Osiris şi domneşte asupra Lumii de Dincolo, în timp ce regele viu ia „numele de Horus”. Mitul acesta fixează deci principiul descendenţei dinastice şi îl legitimează, lot la nivel mitic, şi prin judecata tribunalului divin, care se exprimă asupra legitimităţii naşterii lui Horus şi îi acordă tronul lui Osiris, întrucât fiul trebuie să succeadă tatălui. Horus este cu necesitate fiu postum al lui Osiris deoarece un rege nu poate fi rege decât după moartea predecesorului.

Dacă regele exprimă în mod simbolic unitatea ţării, această unitate nu poate decât să se perpetueze prin continuitatea instituţiei monarhice iar aceasta reclamă asumarea principiului dinastic, cu garantarea succesiunii la tron şi a menţinerii unităţii înseşi a Egiptului. În realitate istorică, totuşi, succesiunea dinastică s-a aflat frecvent în centrul unor puternice conflicte, mai ales în momentele de mare slăbiciune a puterii centrale. Pe plan ideologic ea îşi găsea fundamentul şi legitimarea în ciclul mitic al lui Osiris (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*). Toată istoria Egiptului pare în cele din urmă caracterizată de un efort teologic menit să justifice caracterul divin al suveranului, fie că-şi atribuia „numele de fiu al lui Rău (nu înainte de dinastia a IV-a), fie că era identificat cu Horus. În virtutea caracterului său divin, regele acţiona ca un monarh absolut. El îşi păstra „numele de Homs” cât timp trăia, ca titlu care i se cuvenea de drept numai suveranului în viaţă şi care era preluat de succesor la moartea regelui. Succesiunea era garantată de regina de rangul întâi, „Mama Fiilor Regelui”, cum era numită uneori. Suveranul îşi administra puterea din interiorul „Casei Regelui”, având alături un fel de secretar general, „Şeful Tainelor Decretelor”. Era un sistem centralizat de tip feudal, care convergea asupra regelui, acesta exercitându-şi autoritatea, fie ea şi relativă, şi asupra

sacerdoţilor, tehnicieni ai cultului aflaţi în slujba sa. De aceea în fruntea Egiptului se afla acelaşi zeu, Horus, încarnat în diverşii regi care se succedau pe tron, unic mediator între lumea umană şi lumea divină. Regalitatea pare să fi fost legată de cultul lui Horus încă din perioada Predinastică, ai cărei suverani în unele documente sunt numiţi „Discipoli ai lui Horus”. Dacă titlul acesta poate fi rodul unei înţelegeri greşite sau chiar al unei manipulări a tradiţiei referitoare la regii predinastici, el fiind transmis de documente din epoca ramesidă, totuşi în cazul unui suveran în mod cert din perioada Predinastică, al cărui nume a fost citit cel mai adesea *Ka*, legătura cu Horus pare confirmată de prezenţa Şoimului zeului deasupra cartuşului în care era înserat numele oficial al regelui.

Din punct de vedere istoriografie e dificil acum să stabilim dacă asocierea noţiunilor de regalitate şi de divinitate, practicată de Egiptul Dinastic, a fost un produs original sau a fost rodul dinamicii schimburilor culturale, caracteristică pentru întregul bazin al Mediteranei. Avansul cronologic, deşi scurt, al Mesopotamiei vecine, de la care Egiptul a importat numeroase produse ale culturii materiale, ne poate duce cu gândul că şi din punct de vedere cultural s-a urmat acelaşi parcurs. Totuşi legătura probabilă a regalităţii cu Horus încă în Predinastic – ca şi prezenţa indiscutabilă a unui rege Scorpion, numit astfel după semnul hieroglific care îl desemnează şi care înfăţişează un scorpion – ne lasă să bănuim un proces istorico-religios mult mai complex, bazat pe o relaţie a regalităţii, sau a ceea ce a precedat-o, cu figuri de fiinţe dacă nu divine cu siguranţă extraumane încă înainte de dinastic. Poate că din Mesopotamia va fi fost importată doar noţiunea de divinitate (cap. II, 2), care va fi contribuit la crearea unei oarecare forme de transcendenţă a fiinţelor extraumane. Dar atunci, mai degrabă decât noţiunea de divinitate, pe care uneori egiptenii o desemnau cu termenul *ba* (par. 3), cea care va fi fost importată este transcenderea dimensiunii umane (POLITEISM*).

3. Panteonul

Totuşi e destul de dificil să te gândeşti la zeii Egiptului antic ca la nişte figuri transcendente; ei sunt neîntrerupt prezenţi în lume şi îmbibă cu prezenţa lor întreaga realitate, atunci când nu o personifică. Este vorba de forţe cosmice sau de elemente ale naturii, ca Ra, soarele, Shu, golul şi văzduhul, Iah, luna, Nun, apa primordială, Nut, cerul, care e feminin, Geb, pământul, masculin, Hapy, zeul Nilului şi al inundaţiei. Aceşti zei – dar poate ar trebui să spunem fiinţe extraumane, distincte faţă de universul uman doar pentru că au puteri supraomeneşti ca urmare a unificării ţării, vor fi încetul cu încetul organizaţi într-un sistem, rod al unui efort teologic, care va duce la constituirea celor două Enneade, una mare şi una mică. Marea Enneadă, asupra căreia doar vom zăbovi puţin, este produsul teologilor de la Heliopolis şi cuprinde nouă divinităţi asociate între ele printr-o schemă genealogică: Ra, zeul soare, cu care preoţii din Heliopolis îl asimilaseră pe zeul lor local, Aton, care ar fi reprezentat discul solar, şi din care ar fi rezultat Ra-Aton, care, prin autogenerare produce prima pereche: Shu, aerul, şi Tefnut, la fel de puţin precizată; la rândul lor aceştia îl generează pe zeul Geb, pământul, şi pe zeiţa Nut, cerul, care dau viaţă celor două perechi de fraţi, Osiris şi Isis, Selh şi Nefti. Este un scenariu cosmic care depăşeşte în sens universalist sistemul fragmentar al divinităţilor locale şi care apare din necesitatea de a justifica şi a legitima unificarea ţării.

Alături de aceste figuri se păstrează o puzderie de alte divinităţi, cele mai multe cu caracter local, şi acestea sistematizate pe grupuri de familii, caracterizate printr-un zoomorfism frapant, care constituie o problemă indiscutabilă pentru interpretarea politeismului egiptean. Pentru greci, înşişi zeii lor sunt cei care, înspăimântaţi de furia lui Typhon, s-au refugiat în Egipt şi s-au transformat în animale (Plutarh, *de Jside et Osiride* 72, 379 F; Apollodor, 1 6.3 [41]). Horus este zeul şoim, dar uneori e reprezentat ca un disc solar înaripat, destinat să devină încarnarea regalităţii; Hathor, al cărei nume înseamnă

„casa lui Horus”, e reprezentată de vacă; Anubis, divinitate având sarcina de a se îngriji de cei morţi, are înfăţişare de câine; Apis, de taur; Bastet, interpretată de greci ca Afrodita, este zeiţa mai întâi leoaică şi apoi pisică; Sobek e zeul crocodil; Thol, zeul înţelepciunii şi stăpânul scrierii, are înfăţişarea unui ibis. Acestei mulţimi complexe de fiinţe pe care ne-am obişnuit de-acum să le numim divinităţi îi erau asociate animalele corespunzătoare, care deveneau destinatarele unui cult, dând naştere unei adevărate, nu numai difuze, idolatrii. E posibil ca animalul respectiv să exprime o însuşire specifică a zeului căruia îi era asociat, drept care, de pildă, Anubis, divinitate funerară a cimitirelor, era „ca „un şacal. Dar această teorie a lui „ca şi cum” – care pare posibilă numai atunci când într-un context cultural precis s-a dezvoltat o conştiinţă difuză care disociază calitatea transcendentă a fiinţei divine de reprezentarea sa şi care pentru aceasta s-ar fi putut produce numai într-o epocă relativ recentă – pare a fi contrazisă de distribuţia regională a cultului închinat unor specii precise de animale. Tocmai această distribuţie locală a cultului unor animale şi al divinităţilor corespunzătoare, adăugată la arhaicitatea evidentă a practicii şi a tradiţiei urcând cel puţin până în Predinastic, în care e atestat un rege scorpion (par. 2), ne duce cu gândul la persistenţa unor figuri de fiinţe extraumane înrudite cu modelul strămo şului mitic (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*), care în multe cazuri prezintă caracteristici şi conotaţii animaliere. Aceste fiinţe, de fapt, sunt divinităţi specifice unor locuri sau unor cetăţi şi au în mod frecvent un rol generator sau creator, ca, de pildă, Khnum, zeu berbec din Egiptul meridional, sau Nekhbet, zeiţă având chipul unui uliu alb, tutelar al regalităţii şi al descendenţei dinastice, sau, tot aşa, Bastet de mai sus, zeiţa sexualităţii.

Oraşele şi teologia. Probabil că orice sat mai întâi, şi în mod cert orice oraş mai apoi, poseda o fiinţă extraumană sau o divinitate tutelară, care în multe cazuri îşi avea propria linie genealogică. Aşadar interiorul fiecărei cetăţi în parte este locul unde se desfăşoară o

primă sistematizare a lumii divine după formarea unor grupări de tip familial. De pildă la Memphis, în Egiptul de Jos, zeul Ptah, care va deveni divinitatea dominantă a teologiei din această cetate, înfăţişat cu aspect omenesc, chel şi cu o barbă scurtă, tutelar al sferei meşteşugarilor şi având însuşirile zeului creator, are alături o divinitate a pământului că Te-tenen, pe Sekhmet, o zeiţă leoaică, şi un fiu, Neferlum. În multe oraşe apoi sunt deseori prezente nişte divinităţi creatoare, ca acelaşi Ptah la Memphis, zeul Harsafe, în chip de berbec, la Heracleopolis, încă un zeu berbec, Khnum, în Egiptul de sud, Min, zeu ihtifalic, la Coptos. Osiris, la Buşiri, unde însă, mai degrabă decât un zeu creator, este o figură care oscilează între divinitatea ordonatoare a lumii şi eroul cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*).

Unificarea politică a ţării sub un singur suveran a impulsionat unificarea religioasă, care a văzut prevalând aşa-zisa teologie de la Heliopolis, din care se desprinde o viziune universală a lumii divine, organizată ierarhic în Marea Enneadă sub figura dominantă a lui Ra, soarele. Procesul de unificare şi de sistematizare a *panteonului* lasă fiecărei cetăţi în parte propriile divinităţi tutelare, dar dă naştere şi unui fenomen de „teocrazie”, adică de asimilare între zei, care ajung să-şi atribuie astfel forma şi însuşirile unui alt zeu, fapt care se reflectă şi în formele compuse ale numelui, ca în cazul lui Ra care de la întâlnirea cu Aton devine Ra-Aton sau care de la aceea cu Amon îl creează pe Amon-Ra. Alegerea divinităţilor ce concură la formarea Enneadei nu-i exclude însă pe ceilalţi zei; unele figuri dominante ca Geb, pământul, şi Nut, cerul, nu au relevanţă culturală, în timp ce altele aparţin conştiinţei tuturor egiptenilor.

Teologia heliopolitană îşi datorează succesul capacităţii clerului local de a asimila şi de a elabora în perspectivă universală tradiţiile locale, iară a le strivi sau a le sufoca, reuşind în schimb să însereze într-un *panteon* organic şi sistematic diverşii zei cu respectarea funcţiunilor fiecăruia, care aveau să fie proslăvite şi

amplificate. Dar afirmarea acestei şcoli teologice a depins de asemenea de faptul politic că pentru o anumită perioadă de timp la Heliopolis, străvechi oraş sfânt, faraonii aveau să vină pentru a-şi legitima statutul şi puterea. Teologia heliopolitană trebuia mai întâi să suporte totuşi concurenţa şcolii din Hermopolis. Aceasta din urmă se remarcă prin elaborarea unui sistem organizat într-o Octoadă, adică un sistem de „opt” zei, împărţiţi în perechi, un mascul, care e un şarpe, şi o femelă, care e o broască. Aceste patru perechi exprimă de altfel calităţi negative: Nun şi Nunet, oceanul sau lichidul primordial; Heh şi Hehet, nedefinitul originilor; Kuk şi Kauket, întunericul; Amon şi Amaunet, necunoscutul intangibil al haosului. Cele două teologii se află în mod evident în opoziţie, cu toate că într-o viziune cuprinzătoare ele par să se integreze reciproc, în măsura în care Octoada de la Hermopolis exprimă elementele constitutive ale dezordinii cosmice, în timp ce Enneada de la Heliopolis exprimă etapele ordinii cosmice, ulterioară dezordinii. În această perspectivă Octoada şi Enneada par să concure la formarea unui sistem unic, unde însă fiinţele din Octoadă cu greu se pot bucura de statutul de zei. Într-o fază ulterioară Amon, ultima figură din Octoadă, dobândeşte trăsături personale şi antropomorfe, devenind divinitate dinastică, în jurul căreia teologia din Teba va construi o familie. Caracterul său de zeu „necunoscut” va fi în sfârşit instrumentul ce va permite clerului teban să se afirme ca mediator exclusiv, la concurenţă cu suveranul (EREZIA LUI AKHENATON ŞI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ŞI CLER*).

Şi Memphis a elaborat o teologie proprie care, dacă nu nega rolul lui Aton în Enneada, îl punea pe primul loc drept creator pe Ptah, zeu local al cetăţii. Documentul pe care îl transmite teologia memphite e relativ târziu (cca. 700 î.Hr.), dar el apelează la fazele cele mai vechi ale istoriei Egiptului şi conduce la epoca dinastiilor memphite, chiar dacă a fost obiectul probabil al unor manipulări şi reelaborări. În textul acesta, care recunoaşte la originea

lumii sistemul heliopolitan, creaţiunea este totuşi opera intelectuală a lui Ptah iar ordinea lumii rod al cuvântului său.

Sistemul astfel elaborat se dezvăluie a fi un mod de a înfăţişă lumea, ale cărei forme sunt zeii, dar în momentul în care fixează raporturi stabile între divinităţi şi le organizează după un canon dinastic precis, el se dovedeşte a fi o proiecţie a societăţii egiptene şi a structurii şi ierarhiei sale (POLI-TEISM*). Este un fel de lume paralelă şi superioară celei umane, în care regele, în calitate de Horus, străvechi şi difuz zeu al regalităţii în mai multe cetăţi, îşi asumă funcţia de mediator şi de garant al ordinii cosmice, *mă al*[11], care în sfârşit coincide cu societatea egipteană.

Elementele existenţei. Cinci sunt elementele, fără de care existenţa nu e posibilă, care concură la formarea individului şi care permit să se definească statutul zeilor din vechiul Egipt: numele, umbra, *akh*, *ba* şi *ka*. Numele se bazează pe forţa creatoare a cuvântului; acordat individului la naşterea sa, el îi exprimă însuşirile şi destinul. Umbra este dublul imaterial al omului şi al tuturor formelor asumate de el în viaţă. *Akh* este un principiu solar şi e indispensabil pentru trecerea în Lumea de Dincolo, pentru că exprimă forţa zeilor şi a defuncţilor; el este de asemenea un element care se cucereşte, trăind cu propriul *ka*, pentru a deveni o personalitate autentică. *Ba* e un principiu imaterial, vehicul al puterii celui ce îl posedă, om viu sau defunct sau zeu. Deşi independent de individ, este un fel de dublu cu care omul poate dialoga; reprezentat ca o pasăre cu chip de om care îl părăseşte pe defunct în clipa morţii, se reuneşte cu el după mumificare. În mod clar el este o funcţie specifică pentru zei şi

11 Ma'ai-ul este un principiu cosmic şi etic înzestrai cu putere, personifcat în Maat, fiica Iui Ra, zugrăvită în cel mai tainic ungher al templului. EI exprimă în mod conceptual un ansamblu de „ordine, adevăr, justiţie“ şi are prin urmare o funcţie cosmică şi o reflectare etică şi socială. Cade în sarcina faraonului să transpună în viaţă ma or-ul prin îndeplinirea ceremoniilor de cult care garantează perpetuarea lumii. Dar şi oricare altă

defuncţi, care le îngăduie să dobândească o formă; la origine trebuie să fi desemnat facultatea tipică a zeilor de a se mişca şi de a lua formele cele mai diverse. Aşadar un zeu poate să posede o multitudine de *ba*, întrucât multe erau înfăţişările sub care putea să apară şi de asemenea *ba* al unui zeu putea să devină *ba* al altui zeu. Astfel *banu'*, bâtlanul albastru pe care grecii îl luau drept pasărea fenix, *ba* lui Ra, putea să urce la cer şi să fie *ba* al lui Osiris. *Ka*, în schimb, este forţa vitală a oricărei fiinţe, capabil să se multiplice direct proporţional cu puterea posesorului, astfel încât Ra avea paisprezece. Aceasta înseamnă că pentru a fi eficace *ka* trebuie să fie fără răgaz alimentat iar întreţinerea lui e determinantă pentru ca în Lumea de Dincolo să continue existenţa defunctului. Reprezentat ca două braţe ridicate, el este încarnat de faraonul însuşi, considerat drept, *la* cel bun ce fericeşte cele Două Ţinuturi şi satisface nevoile ţării întregi" (*Amarna* IU 29). Aşadar forţa vitală e cea care face Egiptul prosper şi îl ocroteşte, o putere intermediară între lumea divină şi cea umană.

Mitologia. Ajunse la noi prin intermediul lucrării *de Iside et Osiride* a lui Plutarh chiar mai înainte de descifrarea textelor egiptene, întâmplările mitice ale lui Osiris (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*) au avut un rol central în istoria religioasă şi politică a Egiptului. Tradiţia cea mai cunoscută se leagă de mitul cosmogonic elaborat de teologia heliopolitană şi este, ca să spunem aşa, încoronarea ei. Totuşi şi alte mituri constelau universul cultural egiptean. Un mit este de fapt şi cosmogonia de la Hermopolis, care întemeiază trecerea de la dezordinea originilor la ordinea cosmică. Un alt mit se referea la Ra, care traversa cerul în două bărci, una de dimineapersoană trebuie să-l transpună în viaţă, întrucât el este condiţia pentru a fi admis în Lumea de Dincolo şi pentru a beneficia de nemurire (LUMEA DE DINCOLO ŞI CULTUL MORŢILOR*).

ţa şi alta de seară, şi un altul, avându-i ca protagonişti pe Ra şi Osiris, nara despre originea lacului Heracleopolis. La Esna se povestea că zeul Khnum crease

fiinţele slujindu-se de o roată de olar, pe care mai apoi o lăsase moştenire fiinţelor feminine.

În această panoramă compozită, făcută organică prin efortul unificator, chiar dacă nu erau evitate contradicţiile şi chiar dacă fiecare oraş îşi păstrase o mitologie a sa, nu par a fi prezente figuri de tipul eroic, ca un Gilgamea în Mesopotamia (cap. II, 3) sau chiar ca eroii din Grecia (cap. V, 2). Numai Osiris poate părea prin unele gesturi specifice asimilabil tipologiei eroului cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*). Osiris se prezintă într-adevăr ca divinitatea care a adus ordinea în lume, care i-a scos pe oameni din starea de bestialitate, care i-a învăţat agricultura[12], dar ca stăpân al Lumii de Dincolo nu poate fi clasificat drept „erouu. E o chestiune pe care şi PLutarh o ridicase, atunci când crezuse că trebuie să recunoască în Osiris (şi în Isis) nu un zeu şi niciun om, ci mai degrabă o figură intermediară, un demon, transformat ulterior în zeu (*de Iside et Osiride* 25, 360 de; 30, 362 E-F). La rândul său Horus, care luptă împotriva lui Seth pentru a obţine regatul tatălui şi pentru a readuce ordinea în lume, desigur că nu poate fi socotit drept „erou”, cu atât mai mult cu cât el este şoimul, „Stăpânul cerului”. Şi totuşi, Horus, în calitate de rege al Egiptului, care mediază între lumea umană şi cea divină, care garantează prosperitatea ţării şi ordinea cosmică, despărţit de lumea oamenilor dar apropiat de aceştia, pare să prezinte oarecari trăsături eroice. În orice caz se înţelege de la sine că procesul de sistematizare a *panteonului* şi a mitologiei, având drept scop legitimarea rolului divin al suveranului, nu poate să fi produs decât o reducere şi o rărire a trăsăturilor eventual eroice prezente la figurile mitice. Sau se poate spune de asemenea că acolo unde alte culturi au încredinţat medierea între lumea zeilor şi lumea umană, sau între natură şi cultură, între „alteritate” şi umanitate, unor fiinţe de tip eroic, în Egipt s-a adoptat o soluţie care a atribuit această sarcină unei perechi divine, Horus, zeul şoim, şi

12D upă aceste canoane tipologice c descris dc Plutarh (de Iside et Osiride 13, 3S6 A-B).

tatăl său Osiris, stăpânul Lumii de Dincolo, şi încarnării lor umane, regele viu şi regele defunct.

4. Cultul în fazele mai vechi ale istoriei Egiptului, cultul apare ca un fapt rezervat, aproape circumscris regelui şi apropiaţilor săi. În Regatul Mijlociu şi mai cu seamă în Regatul Nou, când puterea regală este minată de tendinţele centrifuge ale stăpânilor periferici, asistăm la o tot mai mare participare a populaţiei la ceremoniile de cult.

Cultul este o adevărată „cultivare" a zeilor, exprimată în practicile rituale cotidiene; erau acte care aveau funcţia de a trezi divinitatea din somnul de noapte. Preotul, delegat al regelui, la răsăritul soarelui deschidea chilia zeului, cânta imnul dimineţii şi atingea statuia zeului, pentru „a-i reda zeului *ba* al său"; apoi îi contempla chipul; era epifania zeului, care în multe cazuri coincidea, într-o evidentă transfigurare simbolică, cu apariţia soarelui.

Templul. În această perspectivă zeul apare ca un membru al comunităţii, care posedă o locuinţă, şi anume templul, sau, cum îl numeau egiptenii, „Casa zeului". „Casă a zeului", templul trebuia să ofere proprietarului său ori oaspetelui său, în cazul că nu era o divinitate locală, întregul necesar pentru existenţă. În acelaşi timp el reprezenta universul în care acţiona divinitatea însăşi, ca sinteză şi formă a lumii, în mod simbolic înfăţişat cu decoraţiuni cu caracter astral. Aspectul acesta se accentuează mai cu seamă în Regatul Nou şi în mileniul I el tinde să reproducă în mod concret universul.

În Regatul Vechi exista o legătură strânsă între templu şi palat, sediu al zeului-rege. Nu se dezvoltă totuşi o arhitectură templierii monumentală, cu excepţia templelor dedicate lui Ra. În Regatul Mijlociu, atunci când puterile suveranului încep să se laicizeze, templul devine autonom faţă de palat şi se dezvoltă o mare arhitectură, favorizată de regii înşişi, care astfel fac dovada legăturii lor cu zeii şi a respectului lor faţă de aceştia. Începând cu această perioadă probabil templul capătă aspecte mai „democratice", chiar dacă nu toţi aveau voie să intre în

templu în aceeaşi măsură; el este împărţit în două sectoare, unul rezervat zeului, şi altul deschis publicului. Afirmarea structurii templiere dă naştere unui complex ce găzduieşte activităţi corelate funcţiilor atribuite divinităţilor, cu spaţii pentru educaţia tinerilor, pentru exercitarea justiţiei, pentru îngrijirea bolnavilor. Chiar dacă e despărţit de palat şi înzestrat cu autonomie proprie, templul rămâne supus controlului regelui, care în mod periodic îşi trimite acolo propriii funcţionari. La sfârşitul mileniului al II-lea, totuşi, se manifestă o puternică divergenţă între puterea statală şi puterea templieră, în asemenea măsură încât aceasta din urmă îşi arogă atribute politice şi statale autonome, având în frunte un sacerdot-rege, şi astfel ia naştere o adevărată hierocraţie[13].

Sărbători, rituri şi sacrificii. Cultul şi ceremoniile care îl caracterizau erau distribuite în cursul anului potrivit unui ciclu festiv (SĂRBĂTOARE41), care contribuia la marcarea timpului, la controlul asupra lui, la reînnoirea lui şi a ordinii cosmice. Cu aceste prilejuri avea loc întâlnirea dintre zeul-rege şi poporul său. Multe dintre aceste sărbători au dat numele unor luni din calendar. Faimoase erau cele în cinstea lui Osiris, pe care unii cercetători le numesc „misteriile lui Osiris”, deoarece ele apar ca atare în *interpretatio graeca* din perioada elenistico-romană. Par în schimb să se sustragă ciclicităţii anuale sărbătorile jubiliare, denumite *Sed*[14], care aveau o cadenţă de treizeci de ani cu aproximaţie şi care îşi propuneau reînnoirea regalităţii şi a funcţiei sale, repetând ceremonia investiturii, şi afirmarea principiului dinastic.

---

13 Termenul traduce exercitarea activă a puterii politice din partea unui corp preoţesc, care în calitate de mediator al voinţei divine se pretinde infailibil. Această organizare trebuie să se fi prelungit în secolele următoare, dacă Plutarh afumă, în plină perioadă elenistico-romană, că regii erau numiţi din casta preoţilor sau din cea a războinicilor, şi dacă ieşeau din aceasta din urmă, intrau imediat să facă parte din cea a preoţilor (despre Isis şi Osiris 9, 354 B).

14 Numele Sed provine poale de la coada de laur purtată de faraoni sau poate de la Scd, un canid semănînd cu şacalul, cu competenţe funerare.

Cu prilejul acesta, într-adevăr, regele îşi proclama în mod oficial propriul moştenitor, anticipând prin aceasta calitatea de Horus, pe care el o pierdea însă, pentru a şi-o atribui înainte de vreme pe cea de Osiris (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*). Se substituia astfel urcarea pe tron, care putea să aibă loc numai după moartea faraonului precedent[15].

În centrul sărbătorii stătea celebrarea rituală (RIT*), care îşi propunea să acţioneze în formă specifică asupra universului, pentru a-i transpune în viaţă *mă'at* (p. 00 n. 2) şi conservarea. Încărcate cu puternice valenţe simbolice erau şi riturile de întemeiere a templelor a căror construcţie, chiar dacă era rodul unei experienţe tehnice, se arăta a fi aproape o reconstrucţie a universului. Făceau parte din practica rituală reprezentările dramatice ale unor întâmplări mitice, ca aceea a lui Osiris care culmina cu renaşterea zeului; procesiunile, care se puteau desfăşura în interiorul templului sau în afara lui, purtând imaginea zeului de la un sanctuar la altul, ca în cazul Sărbătorii Văii, la Teba, când statuia lui Amon era condusă în vizită la diferite temple; cursa ceremonială prin care regele, atunci când îşi asuma puterea, reprezenta în mod simbolic luarea în posesie a ţării.

Toate riturile erau însoţite de ofrande sau sacrificii, care permit să se împartă acţiunea sacrificială în sângeroasă şi nesângeroasă. Uciderea animalului apare cel mai adesea legată de evenimente mitice. Deseori însă animalul trebuia să fie înlocuit cu un simulacru al lui, fapt care ne lasă să bănuim o orientare tinzând să privilegieze ofranda nesângeroasă, care prevedea pâine, vin, bere, lapte, alimente, flori, parfumuri etc. Aceasta nu exclude posibilitatea ca unele sacrificii să presupună o circulaţie economică, controlată de templu, ca aceea a *oryx-ului*, antilopa, care îi scosese ochiul lui Osiris şi a cărei piele era

---

15 Rămîn totuşi de explicat cele trei sărbători jubiliare celebrate dc Amcnhotep IU, predecesorul celui care îşi va lua numele de Akhenaton, care au căzut în al 30-lea, al 34-lea şi al 37-lea an al domniei Iui.

destinată confecţionării de haine, sau aceea a broaştei ţestoase, sacrificată pentru ca barca soarelui să nu se împotmolească pe spinarea ei, dar a cărei carapace era folosită pentru fabricarea de scuturi.

Sacerdoţiul. În Egiptul antic unicul oficiant autentic şi legitim este regele, în timp ce sacerdotul e doar un delegat şi un simplu executant al său, ale cărui funcţii apar analoge celor îndeplinite de alţi funcţionari ai statului, în realitate sacerdotul executa prin delegare din partea regelui acţiunile rituale, pe care iconografia le atribuia în mod obsesiv faraonului. Ereditare, sarcinile preoţeşti trebuiau totuşi să fie confirmate din când în când de autoritatea regală. Corpul sacerdotal, slujitor al zeului, îşi avea domiciliul în templu şi era organiz într-o ierarhie definită de funcţiile îndeplinite fiecare purtând un titlu legat de divinitatea căreia îi slujea; „cel mai mare dintre văzători" era numit preotul suprem al lui Ra. Exista o discriminare între cei ce erau pur şi simplu lăsaţi să intre în templu, fiind puri, şi „servitorii zeului", adevăraţi adepţi ai cultului şi autorizaţi să atingă statuia divinităţii. Deşi depindeau de autoritatea regelui, odată cu slăbirea puterii centrale la sfârşitul Regatului Vechi, cu laicizarea treptată a regalităţii şi cu rolul de centru economic jucat de templu, în decursul istoriei egiptene şi îndeosebi în mileniul al II-lea sacerdoţiul a dobândit poziţii hegemonice, ca aceea a templului lui Amon din Teba, contrapuse uneori puterii centrale. Acest lucru a dus la conflicte (EREZIA LUI AKHENATON ŞI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ŞI CLER*), dar cel mai adesea la compromisuri, rezolvate prin legături de rudenie pe cale matrimonială între casa domnitoare şi sacerdoţii supremi. După moartea lui Ramses IX, adică după anul 1100 î.Hr., Egiptul a intrat într-o nouă criză şi s-a divizat iarăşi în două regate, la nord cu o dinastie întemeiată de Smendes (1069 – 1043 î.Hr.), cu o nouă capitală, iar la sud cu o domnie hierocratică a sacerdoţilor lui Amon, care se proclamau interpreţi unici, autentici şi legitimi ai acestuia, în timp ce Amon era şi rămânea singurul zeu-rege.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

Bongioanni A. – Tosi M., 1996, *Uomini e dei dell'antico Egitto*, Parma. Donadoni S., 1959, *La religione deU Amico Egitto* (texte alese şi traduse), Bari. Donadoni S., 1970, *Testi religioşi egizi*, Torino.

Donadoni S., 1994, *La religione egiziana*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 61 – 114.

Dunând F. – Zivie-Coche Ch., 1991, *Dieux et Hommes en Égypte*, Paris. Englund G., 1989, *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*, Uppsala.

Faulkner R.O., 1969, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 2 vol., Oxford.

Faulkner R.O., 1973 – 1978, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vol., Warminster.

Faulkner R.O., 1985, *The Ancient Egyptian Book of The Dead*, London.

Grimal N., 1988, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris.

Hornung E., 1971, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottersvorstellungen*, Darmsladt.

Hornung E., 1991, *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*, Zürich-München.

LalOUETTE C, 1984, 1987, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, 2 vol., Paris.

Lichtheim M., 1973, 1976, 1980, *Ancient Egyptian Literature*, 3 vol., Berkeley.

Rosati G., 1992, *Libro dei Morţi*, Brescia.

Schwartz F., 1992, *L'uomo religioso e il sacro nella religione deU Egitto dei faraoni*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropología del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterráneo e il sacro*, Milano, pp. 93 – 126.

Shafer B., 1991, *Religion în Ancient Egypt*, llhaca.

Trigger B.G. – Lemp B.

— O'Connor D., 1983, *Ancient Egypt. A Social History*, Cambridge.

Watterson B., 1984, *The Gods of Ancient Egyipt*,

London.
STUDII
Aldred C., 1968, *Akhenaton*, London.
Assmann J., 1989, *Ma'at, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris.
Bleeker C.J., 1967, *Egyptian Festivals*: *Enactments of religious Renewal*, Leiden.
Bongjoanni A., 1996, *Per un bestiario ideale degli antichi Egizi*, în A. Bongioanni-E. Comba (ed.), *Bestie o dei*? Torino, pp. 101 – 108.
Donadoni S. (ed.), 1990, *L'uomo egiziano*, Roma-Bari.
Houlihan P.F., 1995, *The animal world of the Pharaons*, The American University în Cairo Press, Cairo.
Jacq Chr., 1986, *Le voyage dans l'autre monde selon l'Égypte ancienne*. Le Rocher.
Leca A.-P., 1977, *Les momies*, Paris.
Redford D.B., 1984, *Akhenaten*. *The Heretic King*, Princeton.
Roccati A., 1996, *Zoomorfismo delle divinité egizie*, în A. Bongioanni-E. Comba (ed.), *Bestie o dei*? Torino, pp. 97 – 99.
Simpson W.K., 1989, *Religion and Philosophy în Ancient Egypt*, New Haven.
Thêodorjdèă A., 1992, *Studio antropologico del diritto faraónico*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropología del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterráneo e il sacro*, Milano, pp. 127 – 149.
Uphill E.P., 1965, „The egyptian Sed-feslival Rites", în *Journal of Ne-ar Eastern Studies*, 24, pp. 365 – 383.
Velde H. te, 1967, *Seth, God of Confusion*, Leiden.
Week K., 1979, *Egyptology and Social Sciences*, Cairo.
Iranul prezoroastrian şi indo-europenii
1. Scurtă prezentare istorică
Reconstituirea contextului istoricocuitural şi istorico-religios din Iranul prezoroastrian cu greu poate ajunge la un cadru organic şi sistematic, bazată cum este preponderent pe comparaţia cu India vedică şi pe urmele

care ies la iveală prin filtrul reformei religioase zoroastriene. O serie de indicii de natură arheologică, care conduc la civilizaţia Indului, şi numeroase elemente lingvistice ne fac să reţinem că, 7 ntr-o perioadă anterioară formării civilizaţiei vedice, iranienii şi indienii constituiseră o comunitate din punct de vedere cultural omogenă. Este însă aproape imposibil de stabilit când s-a produs separarea.

Populaţiile îndoirăniene, care s-au aşezat în teritoriu, poate în valuri succesive, trebuie să fi avut încă un caracter preurban şi nomad. E imposibil să se definească limitele cronologice între care ele şi-au păstrat aceste condiţii de viaţă, dar în mod cert le-au prelungit până la epoca reformei zoroastriene (cap. X). Este probabil că aceste grupuri îndoirăniene au fost organizate în „comunităţi cultuale de bărbaţi”, poate bazate pe o etică de lip aristocratic şi războinic, cu caracter iniţiatic, care îşi dedicau cultul uneia sau mai multor figuri extraumane sau divine. De aceste comunităţi masculine trebuie probabil legate *firavasi*, preferinţele, un fel de colectivitate extraumană având sarcina de a-i asista pe oameni în împrejurări mai dificile, dar şi de a veghea asupra ordinii cosmice şi asupra sinelui HAOMA.

HAOMA

Haoma, ca şi *soma* în India (AGNI ŞI SOMA*), este direct legată de matricea îndoirăniană. Este vorba de sucul unei plante, de care cultura îndoirăniană se folosea dintr-un trecut îndepărtat, care suc, amestecat cu lapte şi cu sucul altor vegetale, făcea parte ca element principal şi „victimă” din sacrificiului iranian (*yasna*, indiană *yajna*). *Haoma* trebuie să fi avut virtuţi halucinogene şi îmbătătoare şi era considerat izvorul forţei războinicilor, dar se afla totuşi la originea ştiinţei sacerdoţilor şi a inspiraţiei poetice. În India, *soma*, băut, conferă nemurire zeilor (Rgveda IX 106.8, 108.3), dar şi oamenilor (*id.*, 1 91.6, VIII 48.3) şi puteri asemănătoare trebuie să fi fost atribuite şi acestei *haoma*, care în zoroastrism devine şi un soi de merinde la drum pentru mort, cu garanţia nemuririi

sufletului în Lumea de Dincolo (cap. X). Cum în India *soma* devine o divinitate, Soma, şi *haoma* iranian este personificat ca Haoma iar în *Avesta* e una dintre divinităţile căreia i se dedică un cult.

În acest cadru incert şi nebulos pare aproape sigură dimensiunea războinică a societăţii iraniene antice, care probabil reproducea structura ideologiei tripartite a indo-europenilor (par. 3). În orice caz prima informaţie istorică despre o populaţie iraniană, mezii, e furnizată de o inscripţie a lui Salmanassar III din Asiria, datată la 835 î.Hr. în sfârşit nu este improbabil ca sistemul religios al sciţilor, descrişi de Herodot, să păstreze numeroase urme ale vechii religii îndoirăniene, recognoscibile poate în probabila tripartiţie a societăţii lor ca şi în sacrificarea calului.

Aşadar oricât ar fi de imposibilă o completă reconstituire istorică a religiei din Iranul prezoroastrian, elementele care ies la iveală lasă totuşi să se întrevadă un orizont cultural cu siguranţă legat de lumea Indiei vedice şi înserată într-o permanentă circulaţie a informaţiei cu populaţiile limitrofe.

2. Substratul îndoirănic

Reconstituirea substratului comun al indienilor şi iranienilor este una dintre etapele indispensabile pentru a contura şi a completa cadrul ideologiei tripartite a indo-europenilor. Locul central simbolic şi cultual al focului la ambele popoare şi în acelaşi timp, personificat ca Atar în Iran şi ca Agni (lat. *ignis*) în India, se asociază cu clasificarea paralelă a focurilor rituale, trei în Iran (*Farrobay*, rezervat preoţilor; *Gusnasp*, războinicilor; *Burzenmihr*, agricultorilor şi crescătorilor de animale[16]) şi trei în India (pentru zei, *ahavaniya*; care îndepărtează demonii, *anvaharya*; casnic, *garhapatya*), ce par să exprime simbolic tripartiţia indo-europeană. Alături de acestea se află cele cinci focuri naturale iraniene (par. 5), cărora le corespund tot atâtea focuri naturale indiene. Pe acelaşi plan simbolic al focului acţionează sucul plantei

16 Aceste denumiri sînt atribuibile epocii sasanide.

HAOMA* în Iran şi *soma* în India. Şi panteonul dezvăluie o profundă analogie, începând cu clasificarea lumii divine în *asupra* şi *deva* (India) şi în *ahura*, „stăpân”, şi *daeva* (Iran) [17]. Deprecierea acestor *daeva*, transformaţi în demoni, a fost poate rodul condamnării POLITEISMULU1* datorită activităţii lui Zaratu Stra. Totuşi în India s-a înregistrat un conflict între *asupra* şi *deva*, în care învingători ies aceştia din urmă. Conflictul dintre *ahura* şi *daeva* şi dintre *asupra* şi *deva* ne poate duce cu gândul la războiul mitic dintre Asi şi Vani din mitologia germanică (cap. VI, 3), dar şi la ciocnirea dintre romani şi sabini (cap. VII, 3). Chiar divinităţile care compun *panteonul* iranian amintesc adesea de figuri analoge din universul divin indian. E desmi de probabil că perechea indiană formată din Mitra şi din Varuna se contopesc în figura iranianului Ahura, căruia ulterior i s-a asociat epitetul de Mazda, dar acelaşi Ahura e invocat în *Avesta* împreună cu Milhra. Ahura şi Mithra exprimă împreună prima funcţie indo-europeană (par. 3), chiar dacă cu timpul Mithra şi-a extins tutela la funcţia războinică. A doua funcţie pare acoperită de Vayu, zeul vânturilor, protector, care ocupă o poziţie intermediară, la jumătatea drumului între cer şi pământ, între lumea aceasta şi cealaltă. În India este primul destinatar al *somei* şi este asociat cu Indra, căruia îi conduce carul; mai târziu însă, Vayu devine mesagerul lui Indra. În Iran, acesta din urmă apare înlocuit cu epitetul care îl desemnează în India (cap. XV, 2), *verethraghna*, numai că nu mai este *vrtrahan* indian omorâtorul lui Vṛtra, monstrul care închide trecerea, cu toate că era victoriosul „care doboară obstacolul”. Pentru a treia funcţie Iranul cunoaşte *nănhaithya*, absolut omolog cu leonimul indian Năsatya, o pereche de gemeni cunoscută şi sub numele de Asvin. Totuşi, probabil că această funcţie, la un moment dat al istoriei Iranului, a fost controlată de o pereche de Sfinţi Nemuritori (*Amesa Spenta*), *ameretăt* –, *haurunatăt* –

---

17 Cf. lat. deus, zeu, de la o rădăcină indoeuropeană care desemnează luminozitatea şi strălucirea şi pe care s-a format vedicul Dyaus.

Substratul comun îndoirănian transpare şi în figura lui Yima, fiul lui Vivanhvant, căruia îi corespunde în India Yama, fiul lui Vivasvant şi care are drept consoartă pe sora sa geamănă Yamî. Yima este primul murilor şi stăpâneşte asupra morţilor, dar el este de asemeni cel care stabileşte straturile societăţii iraniene: regalitatea, războinicii şi agricultoriitămăduitori.

Iranul şi India trebuie să fi derivat de la un substrat comun şi concepţiile respective asupra lui *aşa* şi asupra *lui rto*. Din punct de vedere etimologic înrudite, *aşa* şi /Va exprimă structura justă şi ordonată, /Va exiinzându-se până la a desemna ordinea însăşi a devenirii, cosmică, umană şi rituală, ordine naturală deci, bazată pe regularitate şi pe legalitate, justă şi de aceea adevărată. Depozitarii era*urtavan*-ii în India şi *asavan-ii* sau *artavan*-ii în Iran. Este însă problematică stabilirea statutului lor. Dar pentru structura unei societăţi fărâmiţate ca aceea îndoirăniană, aceşti depozitari ai dreptăţii şi ai ordinii ar trebui să fie readuşi la tipologia şamanului (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*).

3. Ideologia tripartită a indo-europenilor

O cultură indo-europeană este un postulat, pe care cercetătorii şi-au propus să-l demonstreze, mai degrabă decât o realitate istorică concretă, pentru care lipsesc aproape cu desăvârşire confirmările arheologiei. Reconstituirea sa porneşte de la ipoteza plauzibilă că un anumit număr de limbi europene şi asiatice ar deriva dintr-un trunchi comun, din moment ce putem recunoaşte o înrudire indiscutabilă între ele. Cu ajutorul comparaţiei lingvistice şi pe baza principiului că orice cultură tinde să se organizeze în sistem, s-a reconstituit ideologia tripartită sau tripartiţia funcţională sau mai simplu trifuncţionalismul indo-europenilor, ca antecedent ideologic şi sistemic în care s-ar fi combinat şi s-ar fi organizat diferitele elemente constitutive ale complexului culturii indo-europene3.

Fără a fi neapărat împărţiţi în clase ori caste în mod rigid definite, popoarele indo-europene şi-au organizat

sistemul social pe baza a trei funcţii.

Funcţia I guvernează patrimoniul mitic şi ritual, adică spaţiul care în mod generic poate fi definit religios, ocupat de specialiştii „sacrului”; administrează justiţia şi se exprimă în exerciţiul puterii. În ea, aşadar, se concentrează dimensiunile sacralităţii şi ale regalităţii. Dar dacă indo-europenii, înainte de răspândirea lor, nu atinseseră încă, aşa cum e probabil, nivelul unei civilizaţii „superioare” şi nici formele evoluate ale aşezărilor urbane, ca germanii descrişi de Tacit (cap. VI, 3), atunci funcţia I ar trebui să fie înţeleasă, cel puţin la origine, în sensul antropologic de *chefferie* sau *chieftainship*. Aceasta implică ideea unei autorităţi politice, atât cu caracter electiv cât şi ereditar, şi deci dinastică în perspectivă, cu privilegii economice şi ceremoniale şi caracterizată de o puternică valenţă sacrală, dar încă nerezolvată în formele regalităţii şi suveranităţii, la care aceste popoare vor ajunge numai în fazele mai recente ale istoriei lor.

Funcţia a II-a se exprimă la rândul ei în activitatea războinică sau, mai generic, în cea militară, care avea ca îndatorire apărarea grupului dar căreia îi revenea şi obligaţia de a-l susţine în momentele de expansiune. În cadrul ei acţionau mai ales tinerii care după trecerea unor probe, probabil urmate de rituri iniţiatice, erau acceptaţi pentru acest rol. Urme ale unei scheme iniţiatice (RIT*) se pot recunoaşte în *comitatus* al vechilor germani (Tacit, *Germania* 13 – 14) şi la gali (Caesar, *Războiul galic* VI 18), dar poate că şi întrecerile sportive greceşti pot fi interpretate în acest mod (cap. V, 4).[18]

IDEOLOGIA TŢUPARTITĂ A INDO-EUROPENILOR

Pentru comoditate, se dă un tabel comparativ al organizării în Inade funcţionale a panteonului celor mai

18 Friedrich Max Müller a identificai şi a ştiut să sublinieze valoarea izoglosei lexicale care uneşte vedicul Dyauh, latinul lupiler şi grecul Zeus, inaugurînd „mitologia comparată", dar lui Georges Dumezil îi revine meritul de a fi lacut sistematică reconstituirea comparativă a civilizaţiei indoeuropene şi de a fi definit nu doar un trunchi comun, ci mai ales un sistem ideologic bazat pe tripartiţia funcţională.

cunoscute sisteme religioase indo-europenc. Asta nu înseamnă că schematizarea de faţă nu numai că e reductivă, dar nici măcar nu dă seamă de complexitatea şi de dinamismul sistemului funcţional în realizările specifice elaborate de fiecare cultură în parte.

	funcţia sacralitate *chefferie*, justiţie	funcţia a II-a activitate războinică	funcţia a III-a economie producţie
India	Varuna, Mitra	Indra	Năsatya (Asvin) (gemeni)
Iran	Mithra, Ahura	Vayu, verethraghna	nanhaithya (ameretăt –, haurunatât)
Roma	Joe, Dus *Fidius*	Marte (Romulus)	Quirino (Romulus, Remus; gemeni)
Germani	Odin, Tyr	Thor	Njord; Freyr, Freyja (frate şi soră)
Grecia	Zeus, Apollon	(Ares) Heracles	Dioscuri (Castor şi Pollux: gemeni)

Demeter,
Core
(mamă și
fiică)

În sfârşit, funcţia a III-a cuprindea toate activităţile economice şi productive 7 n sensul larg a tot ceea ce permite o continuă dezvoltare a existenţei, incluzând deci şi cunoştinţele medicale care garantează integritatea fizică, indispensabile pentru întreţinerea grupului. De aceea ea era un suport pentru cele două funcţii precedente, care puteau astfel să-şi exercite prerogativele. Funcţia aceasta, prin organizare şi specializare, va fi destinată unei expansiuni de neoprit.

Potrivit cu această structură tripartită indo-europenii şi-ar fi configurat şi *panteonul*[19], care de aceea apare organizat în triade funcţionale, în care sunt concentrate figurile divine, forme ale universului ideologic şi legitimare a aceleiaşi structuri. Cu excepţia celei de a doua funcţii, de obicei guvernată de un singur zeu – dar nu în Iran, unde se întâlnesc Vayu şi *verethraghna*, şi poate nici în Grecia, unde alături de figura palidă a zeului războiului, Ares, iese în evidenţă Heracles –, oricare element din aceste triade apare articulat în perechi. Această tripartiţie, poate constatată şi în alt spaţiu decât cel indo european, nu trebuia să fie o structură rigid sectorială, fără comunicare între elementele sale constitutive. Pentru dinamismul însuşi al fiecărei societăţi, dimpotrivă, cele trei funcţii trebuiau să fie interactive între ele. Iar dacă ideologia tripartită era nucleul în jurul căruia indo-europenii construiseră propria civilizaţie şi propriul univers religios, conferind sens şi formă lumii, totuşi fiecare popor indo-european a reelaborat acest eventual model potrivit cu propriile exigenţe, creând fiecare în parte un sistem cultural propriu şi specific în care să se poată recunoaşte.

---

19 Prima atestare a unui panteon astfel organizat apare la începutul secolului al XlV-lea î.C., documentată de un tratat între hitiţi şi regatul Mitanni (par. 4).

4. Panteonul iranian

Un tratat de pace, încheiat la începutul secolului al XIV-lea î.Hr. Între regele hurit Sattiwaza din Mitanni, populaţie din punct de vedere etnic compozită, formată din huriţi, de origine obscură, şi din neamuri indoariene, şi regele hitit Suppiluliuma, îi invocă drept chezaşi pe zeii Mitra şi Varuna, Indra şi gemenii Năsatya, divinităţi specifice ale *panteonului* indian. Deşi e imposibil de stabilit dacă e vorba de divinităţi îndoirăniene încă nediferenţiate, ele confirmă prezenţa unei realităţi religioase care ne conduce la sistemul îndoirănian, anterior reformei zoroastriene.

Prezenţa lui Mitra – Mithra în iraniană – în tratatul dintre Mitanni şi hiliţi e legitimată de rolul său de divinitate garantă a justiţiei; numele lui înseamnă într-adevăr „pact, contract”. Zeu al justiţiei, aşadar, şi al luminii, apărător al adevărului (*aşa*; par. 1), în Iran Mithra este asociat lui Ahura, Stăpânul, care, ulterior, odată cu zoroastrismul, va deveni Ahura Mazda (cap. X). Vayu la rândul său este divinitate războinică, intermediară, care guvernează şi calea pe care defunctul trebuie s-o urmeze pentru a trece din lumea aceasta în cealaltă. Alături de Vayu, în funcţia războinică se află Verethraghna. Regăsit în limba pahlavi ca Wahram şi în persană ca Bahram, Veret hraghna este victoriosul „care doboară obstacolul”. Pare însă a fi fructul unei fuziuni dintre o divinitate de origine mesopotamiană şi semitică şi una indo-europeană, zeiţa Aredvî Sură Anăhită, care literalmente înseamnă „cea umedă, cea puternică, cea fără de prihană”. În dublă natura, de divinitate şi de obiect sacrificial, se prezintă HAOMA*, care personificat devine Haoma. În mod asemănător Khvarenah, a cărei semnificaţie probabilă e „splendoare, glorie”, pare a se configura ca ipostază a unei forţe benefice, o natură ignee, care ulterior devine un epitet al regalităţii, şi care trebuia înţeleasă ca „emanaţie a soarelui”. Khvarenah se află în centrul unei tradiţii mitice cosmogonice care îl implică şi pe Yima, cel care dă ordine şi dimensiuni universului.

Panteonul iranian, aşa cum îl putem reconstitui, apare lotuşi articulat şi deja funcţional, chiar dacă nu conduce la o societate stratificată. Caracterul naturalist, pe care par să-l propună figurile divine, ca de pildă mai sus amintitul Ahura Mazda, divinitate celestă, Aretivi Sură Anăhită, legată de ape, soarele Hvar, luna Mäh, focul Ătar, vânturile Vayu, pământul Aimaiti, par să conducă la un politeism în curs de sistematizare. Aspectul acesta e confirmat de Herodot I 131.2 – 3), care descriind religia persanilor, afirmă că aceştia îl numesc pe Zeus bolta cerului, că aduc sacrificii soarelui, lunii, pământului, focului, apei şi vânturilor. Herodot descrie fără îndoială un complex naturalistic, deşi îl confundă pe Milhra cu Anăhită, al cărei cult, potrivit istoriografului grec, persanii l-ar fi preluat de la asirieni şi pe care el o interpretează ca fiind Afrodita Urania. Dar eventualul arhaism al acestei descrieri poate să provină din interpretarea la care autorul grec a supus *panteonul* persan, lucru oarecum asemănător cu modul în care Caesar va scrie despre germani (cap. VI, 3). Tot astfel afirmaţia cum că persanii, spre deosebire de greci, nu s-ar folosi de imagini de cult (Herodot I 131.1), pentru că nu atribuiau zeilor înfăţişare omenească, poate fi de asemenea rodul unei prejudecăţi răspândite în literatura etnografică antică, potrivit căreia barbarii ignorau imaginile de cult.

5. Cult şi sacerdofiu

Tot Herodot (I 132), descriind practicile de cult şi sacrificiale ale persanilor, afirmă că aceştia nu folosesc altare nici focuri nici libaţiuni şi nici măcar grăunţe de orz. Ofranda nu are niciodată caracter individual, ci se face spre folosul tuturor persanilor şi al regelui. Deşi nu se poate afirma cu certitudine că în vechiul Iran sacrificiul exprima o dimensiune cosmologică analogă celui indian, era totuşi obligatorie prezenţa unui Mag[20] (cap. X, 3), care să recite o „teogonie”. Este posibil, totuşi, ca informaţia transmisă de Herodot să se refere la o practică înscrisă

20s Foarte probabil un exponent al tribului omonim al mezilor, din care se trăgea corpul socerdotal (Herodot I 101).

într-un nou sistem religios, bazat pe un substrat precedent, dacă Zaratuătra spunea că este un sacerdot, un *zaotar* (indiana antică *hotar*). Chiar şi formele de cult, riturile, caracteristicile sacerdoţiului trebuie în orice caz să fie reconstituite prin comparaţia cu India vedică şi prin filtrul zoroasirismului, care dezvăluie o opoziţie polemică faţă de o societate războinică şi aristocratică. Nu este, aşadar, improbabil ca ofranda sacrificială spre folosul tuturor persanilor şi al regelui, despre care ne informează Herodot, să aibă drept opus o oarecare formă rituală circumscrisă sferei individuale şi finalizată cu creşterea dreptului de decizie. Oricât de obscure ar rămâne caracteristicile acestui sacerdoţiu, e posibil ca el să fi avut o configuraţie asemănătoare cu cea a sacerdoţiului germanic, dacă nu cumva chiar cu a druidismului (cap. VI, 2), dacă înainte de Zaratu Stra structura socială era fărâmiţată în „comunităţi de bărbaţi”. Nu este, în sfârşit, improbabil ca în faza proto-indoiraniană *zaotar* să fi răspuns unei morfologii de tip şamanic, după cum se poate bănui în privinţa *asavart*-ilor. De un cult specific se bucurau focul şi apa, care primeau sacrificii nesângeroase, tipice pentru un cult privat. Acestea însă aparţineau şi domeniului *yasna*, „sacrificiu”, unde centrală era ofranda de HAOMA* şi unde se practica uciderea rituală a unui animal. Focul, cu simbolismul său complex, avea un rol fundamental în viziunea cosmologică şi rituală iraniană. El stătea la originea existenţei omului ca şi a animalelor; era martorul acţiunii sacrificiale în *yasna* şi era un element indispensabil al ei; era expresia simbolică pământească a soarelui şi a forţei vitale inepuizabile care se reînnoieşte neîncetat. Existau cinci focuri naturale, atestate de *Avesta* (cap. X, 2) şi care se pot urmări până la faza ce precede reforma zoroastriană: *Berezisavab*, rezervat lui Ahura Mazda în zoroastrism dar care probabil era tipic pentru fiinţele divine în străvechiul Iran; *Vohufryana*, propriu trupurilor oamenilor şi animalelor; *Unazista*, care sălăşluieşte în plante; *Vazista*, din nori; *Spenista*, care îşi are sălaşul în pământ şi care e folositor pentru activităţile

oamenilor. A'Lăluri de acestea există trei focuri rituale, rezervate preoţilor, războinicilor şi agricultorilor şi crescătorilor de vite (par. 2).

Dacă e să-l credem pe Herodot (I 131.2), ceremoniile de cult erau celebrate pe vârfurile munţilor, în aer liber, după cum în aer liber erau expuse şi cadavrele, pe aşa-numitele „turnuri ale tăcerii", oasele lor fiind adunate şi îngropate numai după ce erau cu lotul descărnate (cap. X, 5). Evident, obiceiurile funerare ale Iranului antic au urmat un traseu diferit faţă de India, unde au evoluat în sensul incinerării. Nimic nu exclude însă posibilitatea ca în faza prezoroastriană să fi fost practicată înhumarea, în ultimă analiză, totuşi, reconstituirea unui sistem religios iranian anterior afirmării zoroastrismului dezvăluie un complex cultural supus unor puternice presiuni, dinamic şi fluid, care nu a atins şi nici nu a realizat o structură sistematică.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

Barr K., 1954, *Avesta*, Copenhagen.

Benveniste E., 1969 – 1975, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris.

Boyce M., 1975, *A History of Zoroastrism*, I: *The early Period*, Leiden-Köln. Boyer R., 1991, *Il mondo indo-europeo*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropología de! sacro*, îi *l'uomo indo-europeo e il sacro*, Milano, pp. 7 – 23.

Burrow Th., 1973, „The Prolo-Indoaryans", în *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 123 – 140.

Campanile E., 1990, *La ricosiruzione delta cultura indo-europea*, Pisa.

Duchesne-Guillemin J., 1962, *La religion de Viran ancien*, Paris.

Dumézil G., 1958, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles.

Dumézil G., 1977, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris.

Ghirshman R., 1963, *Perse. Proto-ariens, Mèdes, Archéménides*, Paris.

Gnolj G., 1980, *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on The Origins of the Mazdeism and Related Problems*, Napoli.

Gray L.H., 1929, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay.

Haudry J., 1981, *Les Indo-Européens*, Paris.

HüsiG G., 1909, *Die iranische Überlieferung und das arische Sistem*, Leipzig.

Larson G.J. (ed.), 1974, *Myth în Indo-European Antiquity*, Berkeley-Los Aceles-London.

Molé M., 1965, *L'Iran ancien*, Paris.

Pettazzoni R., 1920, *La religione di Zarathustra nella storia religioasa dell'Tran*, Bologna.

Ries J., 1991, *L'esperienza del sacro nella vita dell'uomo indo-europeo*, în J. Ries (ed.), *Traíalo di antropologia del sacro*, îi *l'uomo indo-europeo e il sacro*. Milano, pp. 277 – 291.

STUDII

Amiet P., 1986, *l'âge des échanges inter-iraniens 3500 – 1700 au. f. Ch.*, Paris.

Dandekar R.N., 1938, *Der vedische Mensch*, Heidelberg.

Duchesne-Guillemin J., 1961, *Syimbolik des Parsismus*, Stuttgart.

Dumézil G., 1968, 1971, 1973, *Mythe et Épopée*, 3 vol., Paris [Irad. rom., Editura Ştiinţifică, 1993].

Dumézil G., 1969, *Heur et malheur du guerrier*, Paris.

Dumézil G., 1978, *romans de Scythie et d'alentour*, Paris.

Dumêzi G., 1979, *Mariages indo-européens*, Paris [trad. rom., Polirom, 2002].

Flattery D.S. – Schwartz M., 1989, *Haoma and Harmaline*, Berkeley.

Gnou G., 1982, *Lefravasi e rimmortalité*, în G. Gnoli-l. – P. Vemant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris-Cambridge.

Gnoli G., 1994, *Le religioni dell'Iran antico e*

Zoroastro, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 455 – 498.

Kuiper F.B.J., 1964, „The Bliss of Aşa”, în *Indo-Iranian Journal*, 8, pp. 96 – 129.

Masson E., 1991, *Le combat pour l'immortalité. Héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, Paris.

Mokri M., 1982, *La lumière et les feux dans l'Iran ancien et leur démythification en Islam*, Leuven.

Thieme P., 1960, „The «Aryan» Gods of lhe Mitanni Treaties”, în *Journal of the American Oriental Society*, 80, pp. 301 – 317.

Wikanper S., 1959, „Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde”, în *La Nouvelle Clio, 1*, pp. 310 – 329.

Grecia antică

J. *Scurtă prezentare istorică*

Ca şi celelalte forme religioase din aria mediteraneană, religia greacă era etnică (cap. I, 1) şi era produsul cultural al unui popor a cărui istorie îşi are rădăcinile înfipte în civilizaţia precedentă miceniană, denumire convenţională luată de la cetatea Micene, care a fost scoasă la lumină în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de Heinrich Schliemann. Micenienii erau o populaţie de origine indo-europeană şi vorbeau un dialect grecesc. Ei au ajuns în Grecia cu puţin înainte de jumătatea mileniului al II-lea î.Hr., unde au intrat în contact cu civilizaţia minoică, care din Creta îşi exercita influenţa asupra celorlalte insule din Marea Egee şi asupra Greciei continentale. Minoicii, denumire convenţională adoptată de cercetători şi derivată de la miticul suveran al Cretei, erau la rândul lor un popor de origine obscură, probabil debarcat pe insulă venind din Orientul Apropiat şi a cărui limbă nu o cunoaştem încă, chiar dacă se foloseau de o scriere silabică. La începutul mileniului al II-lea şi-au dezvoltat o civilizaţie splendidă, bazată în cea mai mare măsură pe activităţi comerciale, căreia îi stau mărturie palate grandioase, ca de pildă cele de la Cnossos, Festos,

Mallia şi Hagia Triada. Divinităţile erau în majoritate feminine, dar nu le cunoaştem numele, şi primeau sacrificii pe vârfurile munţilor şi în unele peşteri. Unele descoperiri de oseminte umane ne fac să bănuim că în cazuri excepţionale se practica sacrificiul uman. Grecii micenieni, intrând în contact cu lumea cretană, căreia ulterior i s-au substituit, i-au adoptat scrierea şi multe caracteristici culturale, păstrând totuşi un specific al lor propriu în organizarea *panteonului*, care prezintă deja profunde analogii cu sistemul politeist homeric şi hesiodic. Descifrarea scrierii miceniene a permis într-adevăr să se recunoască prezenţa unor divinităţi ca Zeus, Poseidon, Hera, Hermes, Ares şi Dionysos, poate chiar şi Persefona, care ulterior se vor regăsi toate în religia greacă. Micenienii, ce par solid stabiliţi şi în Creta în secolul al XIV-lea î.Hr., păstrează motivele decorative ale artei cretane, dar nu vor adopta structura palatului deschis. Dacă aşezările minoice nu par într-adevăr să cunoască folosi rea zidului de centură, micenienii în schimb îşi înconjoară palatele cu fortificaţii ciclopice. Chiar şi palatul micenian, esenţial în structura lui simplă, rectangulară, formată dintr-o sală lungă mărginită de pereţi, se deosebeşte faţă de cel cretan, care, dimpotrivă, creşte ca printr-un soi de forţă centrifugă în jurul unei curţi mari, unde aveau loc ceremoniile publice.

Între secolele al XIV-lea şi al XIII-lea î.Hr. civilizaţia miceniană e distrusă, poate de o misterioasă populaţie care atacase cetatea de pe mare. Oricât de obscure ar rămâne cauzele acestei prăbuşiri, este cert că marile palate nu au mai fost reconstruite, nici în Creta şi nici pe continent. Doar în Cipru civilizaţia miceniană a continuat să supravieţuiască aproape până în secolul al IX-lea. Supravieţuitorii dezastrului au dat probabil naştere unor mici comunităţi, care au păstrat în tradiţia lor amintirea vechii splendori a regatelor miceniene. Începe astfel aşa-numitul Ev Mediu elen, perioadă obscură şi confuză, documentată doar de rare descoperiri arheologice, în cursul căreia încep să apară elementele ce vor constitui

trăsăturile specifice ale noii religii greceşti. Din acest amestec de fermenţi, în care intră şi contribuţii profunde ale celorlalte civilizaţii din Mediterana, se naşte religia greacă, indisolubil legată de teritoriul şi de civilizaţia însăşi a Greciei, structurată pe numeroasele sale cetăţi, fiecare în parte având propriul său sistem de culte şi un calendar propriu, chiar dacă *panteonul* era comun (par. 5). Religie fără dogme şi fără cărţi, fără întemeietori şi iară caste sacerdotale, ea apare în forma ei definitivă între secolele al IX-lea şi al VIII-lea î.Hr. Totuşi absenţa unor dogme şi a unei teologii canonizate favorizează o remodelare şi o replăsmuire continue ale patrimoniului tradiţional, mai ales mitologic.

2. Panteonul: *de la eposul homeric la polis*

Lumea miceniană constituie teritoriul retras şi sigur în care grecii îşi construiesc universul mitologic; ea reprezintă trecutul pe care Grecia îşi întemeiază propriul prezent. Moştenit şi el de la precedenta civilizaţie miceniană, *panteonul* se dezvăluie a fi structurat într-un POLITEISM* funcţional, organic şi personal, bazat pe o schemă generaţională. Documentele cele mai vechi sunt *Iliada* şi *Odiseea* lui Homer şi *Teogonia* lui Hesiod.

Doar nişte simple nume în precedenta epocă miceniană, atunci când apar în poemele homerice zeii sunt deja forme desăvârşite. Antropomorfi şi diferenţiaţi, ei se manifestă în formă personală, îndeplinesc funcţii precise şi ocupă sfere de acţiune delimitate. Încă în Iliada (XV 189 – 193) se stabileşte o repartiţie a cosmosului între Zeus, care stăpâneşte asupra cerului, Hades asupra Infernului şi Poseidon asupra mării. În felul acesta zeii contribuie la a da formă universului şi la a-l structura. Nucleul constant al acestui panteon e format în general din Zeus, Hera, Poseidon, Artemis, Apollon, Atena şi Hermes, la care se adaugă, cu unele diferenţe pentru fiecare cetate în parte, Demeter, Ares, Afrodita, Hefaistos şi Hestia. Aceste divinităţi, potrivit povestirii mitologice oferite de Hesiod, nu se bucură de nemurire, ci se nasc din alte figuri divine astfel încât lumea divină, dezvoltându-se pe cale

generaţională, pare modelată după existenţa umană. Povestirea teogonică îi plasează la început pe Gaia, pământul, pe Chaos, vidul nu mai bine definibil, pe Gros, care e însuşi principiul generativ, şi pe Tartar, care este mai degrabă un loc, destinat a fi punctul cel mai profund al Infernului, unde se adună umbrele şi ulterior sufletele celor mânjiţi de fărădelegi înspăimântătoare. Gaia creează întregul univers, mările, munţii, râurile şi mai târziu, însoţindu-se cu Uranos, cerul, unul dintre fiii zămisliţi de ea, dă viaţă primei generaţii divine, alcătuită de Titani. Cel mai tânăr dintre aceştia, Cronos, îl castrează pe tatăl său Uranos şi îşi asumă puterea. Însoţindu-se pe urmă cu sora sa Rhea, dă naştere zeilor din a doua generaţie, Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon şi Zeus. De teamă să nu-şi piardă puterea, Cronos îşi devorează unul câte unul copiii, cu excepţia lui Zeus, pus la adăpost de Rhea. După un îndelungat conflict, acesta reuşeşte în sfârşit să-şi detroneze tatăl şi purcede la organizarea definitivă a cosmosului, realizată după o serie de însoţiri, din care se nasc alte figuri divine ce prelungesc acţiunea lui Zeus asupra lumii. Aceştia sunt zeii din a treia generaţie ca Artemis şi Apollon, copii ai lui Zeus cu Latona, una din divinităţile titanice din prima generaţie. Acest model generaţional e însoţit, evident de o schemă de tip dinastic, care trimite înapoi probabil la antecedentele miceniene şi la structura tipică a familiei gentilice din epoca arhaică, bazate tocmai pe descendenţa dinastică. Foarte probabil însă, modelul acesta trădează de asemenea unele influenţe provenind din aria Orientului Apropiat, cu care Grecia şi, mai înainte, micenienii şi Creta minoică au avut în permanenţă schimburi (cap. II, 5; III, 2). Totodată însă, aceeaşi schemă se contrapune organizării democratice pe care o vor asuma cetăţile greceşti, şi îndeosebi Atena, începând cu sfârşitul secolului al VI-lea şi mai ales în cursul celui de al V-lea.

Peste acest univers, unde nu e nici urmă de vreo antropogonie, decât poate în cine ştie ce tradiţie locală, stăpâneşte Zeus, „tatăl zeilor şi al oamenilor”, garant al

ordinii şi al justiţiei, cel care, prin numele său, îşi dezvăluie îndepărtata origine indo-europeană (cap. IV, 3). El păstrează poate străvechiul rol uranic în puterea exercitată asupra fulgerelor sau asupra timpului meteoric, tot aşa cum din ereditatea indo-europeană păstrează rolul de zeu din prima funcţie (cap. IV, 3). Înăuntrul spaţiului controlat de Zeus ceilalţi zei acţionează în limitele respectivelor lor sfere de competenţă, chiar dacă uneori acţiunile lor depăşesc acele graniţe şi se intersectează copios unele cu altele. Astfel Hera, sora şi soţia lui Zeus, care îndeplineşte rolul de nevastă, o are alături pe Demeter, întruchiparea mamei dar în acelaşi timp zeiţa de la care oamenii au învăţat cultivarea cerealelor. Din niciuna dintre acestea două nu se poate trage o Afrodită, deja în *Iliada* zeiţa dragostei şi a seducţiei erotice, şi nicio Artemis, care acoperă spaţiul feminin înainte ca acesta să devină conştient de propria sexualitate. Zeiţă fecioară prin excelenţă, Artemis e într-adevăr destinatara ofrandelor din partea tinerelor fete, la ieşirea din adolescenţă, ca şi din partea tinerelor soţii înainte de intrarea lor în casa soţului. În sfârşit, mai este Atena căreia îi revine tutelarea activităţilor tipice din universul feminin domestic, ca ţesutul şi facerea pâinii. Apollon la rândul său ocupă spaţiul masculin căruia îi aparţine tânărul ajuns la graniţa vârstei adulte şi care trebuie să se integreze în societate. Dar Apollon este şi divinitatea tutelară a poeziei şi a DIVINAŢIEI*, care constituie cei doi poli de orientare fundamentali pentru civilizaţia greacă, prima având rolul de a transmite patrimoniul mitologic iar a doua pe acela de a călăuzi alegerea acţiunilor pe care omul grec trebuie să le îndeplinească, mai ales în momente de criză, atât individuale cât şi colective. De aceasta din urmă e strâns legată iatrica (arta tămăduirii); zeul, în calitate de tămăduitor, îl reintegrează pe om în ordine, eliminând boala, rod al vreunui act de nesupunere umană care a tulburat însăşi ordinea cosmică. Dar Apollon nu este singurul care practică mantica. Cum în toate faptele socialmente importante este evidentă prezenţa în acelaşi

timp a mai multor divinităţi, şi în cadrul divinaţiei alături de oracolul lui Apollon de la Delii îl regăsim pe cel al lui Zeus la Dodona, dar şi pe acela al lui Demeter la Patras, în Ahaia, cu pronunţate caractere iatrice. Nici aspectele tehnologiei artizanale şi îndeosebi activităţile meşteşugăreşti nu stăteau doar sub oblăduirea lui Hefaistos, divinitate extrem de sectorială, a cărui marginalitate era subliniată de un şchiopătat foarte vizibil; ele, dimpotrivă, se bucurau chiar de aportul Atenei, zeiţă a războiului şi a inteligenţei ascuţite, fiică a lui Zeus. Încheie această panoramă două figuri divine, care operează în sectoare nepermise altor zei, Hermes, fiu al lui Zeus şi al nimfei Maia, şi Dionysos, şi el fiu al lui Zeus făcut cu muritoarea Seinele. Hermes este zeul nesupunerii, care încalcă tabuurile, mesagerul zeilor, în continuă mişcare între cer, pământ şi Infern. Dionysos, şi el un nesupus, este zeul transformării, de care depind schimburile culturale şi sociale. El se bucura de un cult extatic şi întruchipa masca adoptată de actori în reprezentaţiile teatrale, parte din complexul de sărbători dedicat lui.

Ulterior, odată cu afirmarea cetăţilor, zeii intră şi ei în spaţiul urban, unde îşi află sălaş în temple; ei devin concitadinii oamenilor, împărtăşesc cu aceştia acelaşi destin şi conlucrează cu ei pentru menţinerea echilibrelor în aceeaşi cetate.

Eroii. Eroii sunt o categorie de fiinţe de origine uneori semidivină, alteori umană, care se bucură de un statut aparte în POLITEISMUL* grec. Ei se situează între oameni şi zei, cu care sunt în permanentă comunicare. Dacă pot fi încadraţi în tipologia eroilor culturali (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), care adesea îndeplinesc sarcina de a întemeia instituţii şi tipare ale vieţii materiale şi culturale, totuşi eroii greci, în virtutea morfologiei lor specifice, nu pot fi reduşi doar la această categorie istorico-religioasă. Chiar şi cantitatea de povestiri mitice în legătură cu ei, superioară miturilor ai căror protagonişti sunt zeii, face dificilă orice tentativă de reconstituire a orizontului eroic. După Hesiod (*Munci şi zile* 156 – 160) eroii erau semizei,

urmaşi ai celor trei stirpe, de aur, de argint şi de bronz, şi au precedat apariţia omului pe pământ, fără să aibă cu aceştia vreo legătură de rudenie. Pentru Pindar (*Olimpica* 11 – 2) ei se situau pur şi simplu între zei şi oameni. Platón (*Cratylos* 397 C-399 C), la rândul său, îi situa după zei şi demoni şi imediat înaintea oamenilor.

Spre deosebire de zei, care nu cunosc moartea şi nici îmbătrânirea, eroii sunt sortiţi să moară, şi ca muritori ei îşi asumă în mod frecvent funcţia de strămoşi mitici (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), devenind străbunii a numeroase familii genlilice din epoca arhaică, care păstrează încă funcţii religioase şi în epoca clasică în virtutea actului de întemeiere înfăptuit în trecutul mitic de eroul din care descind. Chiar dacă pot avea funcţii asemănătoare cu ale zeilor, ca rostirea de oracole sau tămăduirea de boli sau întemeierea de culte sau de obiceiuri rituale, eroii se caracterizau şi se deosebeau de zei tocmai prin relaţia lor cu moartea. Astfel cultul dedicat lor era de tip funerar, pe mormântul care le păstra trupul. E posibil de altminteri să recunoaştem o discretă permutabilitate de funcţii între zei şi eroi, mai ales în cazul unor culte locale. Dar foarte rar un erou ajunge să fie transformat în zeu, în afară de cazul de excepţie al lui Heracles, care ca model desăvârşit al eroului îşi încheie existenţa pământeană urcând în Olimp, transformat tocmai într-un zeu salutat de Pindar (*Nemeea* III 22) ca „erou zeu". Ei puteau cel mult să se bucure de privilegiul de a fi transportaţi în Insulele Fericiţilor, unde îi aştepta o viaţă nouă într-un fel de loc paradiziac (Hesiod, *Munci şi zile* 166 – 173).

Spaţiul faptelor eroice este în general cel al unei Grecii arhaice care aparţine istoriei civilizaţiei miceniene. De altfel cronografia elaborată de greci situa epoca eroică între secolul al XVI-lea şi al XIII-lea î.Hr., când înflorise civilizaţia miceniană, şi arheologia a demonstrat cum prin secolul al VIII-lea morminte din epoca miceniană deveniseră locuri de cult al eroilor. Dar pentru greci aceea era „vremea eroilor", trecutul mitic dinaintea timpului

prezent, în cursul căreia viaţa actuală îşi dobândise temelia, ordinea şi stabilitatea. împărţite în cicluri narative, ca acela argonautic, teban, troian, faptele eroice par să-i distribuie pe eroii înşişi în două mari generaţii: „oamenii eroi, care au pierit în vremurile dinainte” (Homer, *Odiseea* X1628 – 631), ca Tezeu, Iason sau Heracles pe de o parte, şi eroii ciclului troian pe de alta.

Iar cei din prima generaţie se configurează 7 n majoritate ca tineri porniţi în căutarea unui rol să a unei soţii. Astfel ei par să reprezinte în mod simbolic trecerea tinerilor bărbaţi către vârsta adultă, care pe plan ritual se transpune în numeroasele arene de întreceri atletice cu care era împânzită Grecia. De altminteri tocmai în atletică eventualele vechi rituri iniţiatice (RITURI*) au lăsat urmele cele mai evidente. Legat de moarte şi de atletică, eroul pare să treacă atunci şi prin riturile de transformare a tinerilor în adulţi, unde un rol decisiv îl joacă moartea simbolică a celui în curs de iniţiere. Doar cu aceasta nu se epuizează complexa morfologie eroică, ea fiind totuşi puternic înrădăcinată în tradiţia familiilor aristocrate greceşti, dezvăluindu-se astfel a fi în vădită contradicţie cu rânduiala democratică asumată de cetăţi. Cu toate acestea eroul este şi el introdus în cetate şi mormântul său este aşezat în centru, lângă *agora*, în timp ce cetatea însăşi aşteaptă ocrotire din partea lui. Astfel istoriile unor eroi ca Tezeu, Heracles sau Oedip arată cum figura aceasta era greu reductibilă la egalitarismul democratic al cetăţii, pentru care rămâne oricum funcţională.

Moştenirea indo-europeană. Potrivit celor mai mulţi dintre cercetători, Grecia a contribuit puţin la reconstituirea sistemului tripartit indo-european. Ca reconstituire propriu-zisă poate că el e prea puţin relevant din punctul de vedere istorico-religios, dar, dacă se lasă deoparte implicaţiile sale evoluţioniste ca şi prejudecata că ierarhia funcţiilor trebuie să fie rigidă (cap. VI, 2), atunci şi pentru *panteonul* grec ideologia tripartită poate deveni o grilă de interpretare. Într-adevăr, nu încape îndoială că Zeus, „tatăl zeilor şi al oamenilor”, din punct de vedere

etimologic legat, împreună cu romanul Jupiter, de vedicul *Dyaus pitar*, în calitate de rege, *basileus* (Hesiod, *Teogonia* 881 – 885) reprezintă şi guvernează funcţia I (cap. IV, 3). Cu toate acestea grecii au exilat în spaţiul divin şi în vremea mitului funcţia regalităţii, care se opreşte odată cu Zeus iar de la Zeus nu se mai continuă prin succesiune dinastică. Dacă mai târziu sistemul indo-european prevede ca orice funcţie să fie condusă de perechi divine, atunci alături de Zeus poate fi aşezat Apollon, divinitate tutelară a manticii şi a poeziei, în Grecia expresii ale sacralităţii. Dar Apollon guvernează şi ialrica, este adică zeul care „vindecă de boli”, sferă guvernată mai târziu de fiul său, Asclepios, şi pe care indo-europenii au destinat-o funcţiei a III-a. Atunci „teologia” greacă poate va fi reinterpretat acest aspect al funcţiei I, îmbinând iatrica şi mantica şi dând naştere iatromanticii. O discuţie asemănătoare trebuie să aibă loc în privinţa funcţiei a II-a, unde alături de palida figură a lui Ares, expresie pură a războiului, trebuie neapărat să fie aşezat măcar Heracles, căruia concomitent îi era dedicat un cult ca zeu şi ca erou. Faptul că la alte populaţii indo-europene această funcţie se află sub tutela unei singure divinităţi nu exclude posibilitatea ca altundeva acesteia să i se fi atribuit o pereche, ca, de pildă, în vechiul Iran (cap. IV, 2). De altfel Heracles este fiul lui Zeus şi destinul său este orientat de oracolul delfic, dominat de Apollon, şi acest lucru poate să comporte controlul funcţiei I asupra celei de a II-a în sfârşit funcţiei a II-a i se pot repartiza desigur Dioscurii, Castor şi Pollux, gemeni precum Năsatya sau Asvin din vechea Indie, caracterizaţi ca şi aceia de o diformitate evidentă, căci unul e muritor şi celălalt nemuritor. Dar poate cea mai pregnantă este perechea reprezentată de Demeter şi Core, care sunt mamă şi fiică, în mod direct active pe plan economic.

Admiţând aşadar că indo-europenii şi-au construit diferitele lor *panteonuri* pe baza unei structuri tripartite, Grecia şi-a realizat propriul univers cultural şi şi-a definit propria identitate replăsmuind în permanenţă şi

reconstruind cu dinamism propriul *panteon*, beneficiind şi de aporturile şi influenţele provenind de la popoarele cu care ea intra în contact.

3. *Supraevaluarea mitului* în timp ce la Roma prevala formalismul ritual (cap. VII, 4), în Grecia antică domina povestirea mitică, „cuvântul creator şi întemeietori care i-a însoţit şi i-a călăuzit întreaga cultură în desfăşurarea ei istorică ai cărei depozitari erau poeţii prin inspiraţie divină. Intrat în vocabularul nostru pentru a desemna o „povestire fantastică” şi adoptat în mod convenţional de istoria religiilor pentru a indica expresii asemănătoare ale unor populaţii cu tradiţie fie orală, fie scrisă, *mythos* (MITUL*) nu era altceva în epoca arhaică decât „povestire”. Transmis pe cale orală, ca povestire tradiţională, pentru a fi într-adevăr aşa ceva el avea nevoie de recunoaşterea colectivă, care îi stabilea şi legitimitatea. Înainte de a căpăta forma lor definitivă prin scris, chiar şi poemele homerice au fost încredinţate transmiterii orale, şi dacă poeţii erau specialiştii cărora le revenea sarcina de a-l recita, limbajul mitului era poezia. El trebuia recitat cu pricepere, dând muzicalitate cuvintelor, după cum spunea Alcinou, regele feacilor, în *Odiseea* (XI 367 – 368). Trăit ca istorie, mitul întemeia şi legitima prezentul grecilor şi, împreună cu dezvoltarea artelor plastice, a contribuit la procesul de antropomorfizare a zeilor. Deşi în variante diferite şi în ciuda cristalizării la care a supus-o ulterior scrisul, povestirea mitică era un element fundamental de coeziune religioasă în fragmentarea politică a cetăţii. Adevăraţii protagonişti formali ai mitului erau „acţiunile”, cele ale fiinţelor primordiale, ca Gaia şi Uranos, şi ale zeilor, care dădeau formă lumii; cele ale eroilor, care stabileau coordonatele politice, culturale şi ideologice ale universului uman. Erau totuşi evenimente întâmplate şi „acţiuni” săvârşite într-un trecut îndepărtat şi irepetabil, unde se puteau întâmpla fapte oribile şi sângeroase. Dar tocmai irepetabilitatea lor era garanţia conservării ordinii prezentului. Retrase în trecutul mitic, „înainte vreme” care e timpul mitului, unde s-au strămutat toate vinovăţiile,

acele poveşti au contribuit la formarea realităţii, consolidând-o şi făcând-o de neschimbat.

Mitologia aceasta complexă şi pestriţă, deseori contradictorie, nu a fost niciodată uniilcată într-un text canonic şi nici nu a fost condiţionată de vreo ortodoxie. Atunci când s-au afirmat cetăţile, cel mult ea a fost pliată pentru a satisface opţiunile ideologice şi politice, pe când în epoca arhaică fusese temelia societăţii aristocratice. Astfel, în momentul când democraţiile şi-au făcut apariţia în Grecia, mitul devine instrumentul de exorcizare a spectrului tiraniei, înrădăcinată în aristocraţie, şi pentru a îndepărta chiar modelele eroice pe care el le propunea. Această nouă atitudine era însoţită de o revizuire a povestirii mitice, căreia i se punea în discuţie actualitatea. Filosofii materialişti din aria ionică au fost primii care au început o reevaluare în cheie naturalistă a tradiţiei mitice. Alţii puneau în discuţie antropomorfismul zeilor. Mitologia nu era negată, dar se simţea nevoia de a o regândi şi de a o reinterpreta, iară a-i pune în discuţie funcţia, pentru că în forma sa tradiţională nu mai părea a fi un pol de orientare eficace. Odată cu declinul cetăţilor, critica devine mai radicală şi s-a ajuns până la a se afirma caracterul de pretext al povestirilor mitice, care avuseseră funcţia de a-i scoate pe oameni din animalitatea unei existenţe sălbatice, şi până la negarea existenţei însăşi a zeilor, creaţi de iscusinţa unui înţelept. În sfârşit, cu Platon a fost negat rolul pedagogic al mitului şi al poeziei, alungate împreună cu poeţii, întrucât reduceau capacitatea de gândire a omului şi puteau să-i îndemne pe tineri la rele.

4. Cultul

Dacă zeii şi eroii ocupau spaţiul mitului, în care rămâneau izolaţi, omului i se încredinţa realitatea istorică, pe care el o controla prin intermediul actului ritual. Acesta permitea să se păstreze prezentul şi să se rezolve, sub semnul stabilităţii, crizele periodice şi recurente ce puteau ameninţa echilibrele comunităţii umane. În epoca arhaică manifestările cultuale par circumscrise la SACRIFICIUL* sângeros închinat zeilor, care reprezintă un fel de moment

instituţional destinat dialogului cu aceştia, în timp ce locurile de cult par în general ocazionale. Odată cu apariţia cetăţilor, zeii şi eroii devin concitadini şi protectori ai oamenilor, iar cultul, în diferitele lui expresii, îşi asumă conotaţii de instrument cu ajutorul căruia acţiunea lor e orientată în prezent sau exclusă din acesta. În acest cadru, ritu11 se vădea a fi o acţiune rafinat umană, căreia îi revenea sarcina confirmării şi edificării colectivităţii civice. Moment provizoriu care îşi epuiza funcţia în spaţiul şi în timpul celebrării sale, ritul valida şi reînnoia formele relaţiei dintre zei şi oameni precum şi sferele respective, stabilite în timpul MITULUI.

Sacrificiul. SACRIFICIUL*, finalitate necesară a oricărei acţiuni rituale, care reproducea acţiunea primordială săvârşită de Titanul Prometeu în urma căreia se ajunsese la separarea oamenilor de zei, unind provizoriu cele două lumi, reînnoia în cele din urmă acea străveche separare. Lumea grecească cunoştea două forme de sacrificiu: una destinată zeităţilor infernului, eroilor şi defuncţilor, *enágisma*, în care victima, un animal cu blana închisă la culoare, era arsă de tot; şi una închinată zeilor olimpici, *thysia*, care prevedea arderea părţii destinate zeilor, adică a grăsimii şi a oaselor animalului, care trebuia să fie cu blana deschisă la culoare, în timp ce carnea victimei era împărţită între participanţii ospăţului sacrificial fiecăruia după rangul său, astfel încât la sfârşit se reproduceau articulaţiile şi ierarhiile sociale.

Ciclul festiv. În cetăţi celebrarea cultelor era inclusă într-un calendar festiv (SĂRBĂTOARE*), care permitea exercitarea unui control asupra timpului, la rândul său canalizat în felul acesta înăuntrul dimensiunii ordinii. Diferitele manifestări de cult erau toate funcţionale pentru diverse sectoare ale existenţei omeneşti şi îi exprimau orientările. De aceea, alături de cultul olimpic, având drept caracteristică *thysia* şi al cărui obiect era organizarea imuabilă a cosmosului, întâlnim şi MISTERIILE. Chiar şi atletica, unde eventuale vechi rituri iniţiatice au lăsat urmele cele mai evidente, aparţinea complexului general al

cultelor şi multe sărbători erau însoţite de competiţii. Unele dintre acestea, legate de cultul unor divinităţi specifice ca Zeus, pentru întrecerile olimpice, sau Poseidon, pentru cele istmice, au căpătat un caracter panelenic, drept care, cu prilejul celebrării lor, a fost impus un „armistiţiu sfânt" tuturor cetăţilor greceşti. Prin astfel de întreceri, împreună cu zeii, era onorat şi un erou, care adesea era întemeietorul competiţiilor şi în care învingătorul îşi afla modelul. Reprezentaţiile tragice însă, expresie tipică a cetăţii Atena, cu pronunţat caracter competitiv, erau parte integrantă a manifestărilor cultuale, ele înscriindu-se în ciclul festiv dedicat lui Dionysos.

MISTERIILE

Misteriile (*mystéria*), desemnate deseori şi prin termenul *teleté*, care înseamnă „desăvârşirc", deşi astăzi în mod tradiţional tradus prin „iniţiere", nu constituiau o categorie diferită faţă de alte culte practicate în cetate, şi nu erau opuse şi nici nu intrau în concurenţă cu cultul olimpic. Ele erau un ansamblu de ceremonii şi de rituri care făceau parte din acelaşi sistem cultual, se înscriau în ciclul festiv şi aveau ca destinatari divinităţi din *panteon*, care la Atena erau Demeier şi Core: „mama" şi „fiica", dar de asemenea: zeiţa care dăruise oamenilor cerealele şi misteriile şi Stăpâna Infernului. Operaţiunile rituale nu erau diferite de cele ale cultului olimpic şi cuprindeau şi întreceri atletice. Misteriile se deosebeau de cultele olimpice mai ales prin finalitatea lor şi prin atenţia faţă de destinul omului. Dacă e posibil ca aceste culte să fi avut la origine un caracter iniţiatic de tip aristocratic, de vreme ce la Eleusis corpul sacerdotal se trăgea din vechile familii ale Eumolpizilor şi Cericilor, atunci când devin un cult public al cetăţii, ele par gata orientate pentru integrarea omului în realitatea culturală civică, scoţându-l din condiţia naturală de fiinţă generată de o familie pentru a-l introduce în dimensiunea politică. Acest proces de integrare culturală angaja însă şi destinul ultramun dan al omului, căruia i se făgăduia o situaţie privilegiată în Lumea de Dincolo după ce va fi participai la riturile sacre.

Cultele misterice erau numeroase în Grecia. Faimoase erau cele ale Marilor Zei din Samolhrace, ale lui Dionysos din Tenedos, ale Marii Zeiţe de la Andania şi de la Megalopolis, ale Herei din Argos. Dar modelul desăvârşit erau misteriile în cinstea lui Demeler şi a Corei celebrate la Eleusis, un mic orăşel la câţiva kilometri de Alena, unde în fiecare an, în luna Boedromion, la începutul toamnei, cetăţenii atenieni se duceau în procesiune solemnă. Era vorba de o sărbătoare proprie calendarului festiv atenian şi pusă sub jurisdicţia arhontelui Rege, care cerea în virtutea caracterului său panelenic suspendarea oricărei activităţi de război în întreaga Grecie. Tot poporul era invitat să participe şi să se supună iniţierii, cu obligaţia păstrării tainei în privinţa ceremoniilor la care luase parte. Această taină era proclamată de mitul de întemeiere narat în *Imnul homeric către Demeter*, dar e greu de stabilit în ce anume consta ca şi poate că nici nu era nimic de dezvăluit în mod obiectiv.

Oricare ar fi fost natura acestei taine, ea acţiona ca o forţă centripetă solidarizantă care îi antrena pe cetăţeni şi care le reînnoia unitatea şi identitatea. Atunci însă când parabola politică ateniană a început să apună, misteriile şi-au accentuat perspectiva escatologică, deja schiţată în mitul întemeierii, unde se proclama „beatitudinea” tuturor celor care asistaseră la riturile sacre, s-au orientat în direcţia ultramundană şi s-au transformat tot mai mult într-un cult universalist complet desprins de istoria Atenei.

Oracolele. O formă de cult tipic grecească este, în sfârşit, cea reprezentată de oracole. Şi acestea, ca oricare altă formă de DIVINAŢIE*, erau puse sub tutela lui Apollon. Ca toată mantica grecească, ele aveau funcţia de indicare a căilor şi modurilor necesare pentru a readuce între limitele „normei” episoade critice circumscrise şi localizate care se sustrăgeau modelelor normative obişnuite. Pentru atari motive, aceste culte aveau un caracter în general local, chiar dacă uneori faima lor trecea dincolo de hotarele teritoriale. Oracolul cel mai ilustru era acela al lui Apollon de la Delfl, dar o mare faimă

avea şi acela al lui Zeus de la Dodona şi tot oraculare erau cultele a numeroşi eroi. La funcţia generală orientativă a manticii, circumscrisă la situaţii particulare de criză, se aliniază şi iatromantica[21], aceasta aflându-şi modelul desăvârşit în oracolul cu incubaţie[22] al lui Asclepios, de la lipidaur. Boala, de altfel, nu mai puţin decât alte împrejurări critice, era resimţită ca o alterare a ordinii cosmice produsă de o abatere de la sistemul de norme tradiţional, din cauza căreia omul era scos din starea sa firească de puritate. Oracolul devenea atunci un instrument care, printr-o purificare preliminară, îl readucea pe consultant în starea sa originară, deschizând spaţiul uman la intervenţia divinităţii.

5. Religia cetăţii

Atunci când se afirmă cetăţile, privilegiile aristocraţiei sunt treptat abolite iar noţiunea de „cetăţean" pare aproape să prevaleze asupra identităţii comune etnice şi culturale, gata totuşi să-şi facă din nou apariţia în momente de conflict cu lumea barbarilor, reprezentată de Persia. Se creează atunci o nouă legătură cu teritoriul, care depăşeşte legătura de familie. De aceea, şi lumea zeilor şi a eroilor suportă o alunecare în sens civic şi politic. Zeii sunt introduşi în cetate şi se integrează, împărţind cu ceilalţi cetăţeni spaţiul urban. *Panteonul*, în unitatea sa complexă reproducea unicitatea spaţiului urban, realizând nevoia de unitate a societăţii. Dimensiunea individului coincidea atunci cu aceea a cetăţii, în care el recunoştea singura resursă în măsură să răspundă nevoilor lui. La rândul lor, diviziunile şi articulaţiile cetăţii, înseşi ierarhiile ei se reflectau în specializarea şi în ierarhiile puterilor din lumea divină, de care erau legitimate. Fiecare divinitate opera în sfere de competenţă precise, unde îşi afla propria limită şi unde fiecare în parte constituia o limită pentru acţiunile

---

21 Sau divinaţia medicală. Consultantul se adresa oracolului pentru a afla un răspuns la tulburările sale fizice.

22 Numit astfel deoarece consultantul îşi petrecea noaptea în templu şi primea în somn vizita sau mesajul zeului.

celorlalţi zei. Drept urmare fiecare situaţie sau împrejurare socialmente importantă nu era niciodată lăsată în stăpânirea unei singure divinităţi. Dacă celebrarea cultelor contribuia la cimentarea unităţii corpului social, cetatea, zeii odată integraţi în ţesătura civică, se propunea drept unica mediatoare între lumea divină şi lumea umană. Celebrarea periodică a cultului şi a sărbătorilor, calendarul însuşi, până şi ortodoxia povestirilor mitice erau puse sub controlul cetăţii, care îşi exercita puterea cu ajutorul magistraţilor.

Fiecare cetate se bucura de propria autonomie politică şi religioasă, cu care se mândrea, avea un calendar şi sărbători proprii, propria divinitate tutelară, culte proprii. Totuşi numele sărbătorilor coincideau adesea, zeii erau mereu aceiaşi şi fiecare cetate îşi trimitea delegaţia sa pentru a asista la manifestările religioase mai importante ale celorlalte. În felul acesta se păstrase caracterul originar etnic al religiei greceşti, pe care totuşi autonomia religioasă a diferitelor centre urbane o orienta din ce în ce mai mult în sensul civic. Magistraţii se îngrijeau de organizarea sărbătorilor periodice, de celebrarea cultelor şi le prezidau. Complexul şi articulatul sistem cultual devenea astfel un instrument pentru consolidarea unităţii civice a cetăţenilor şi era expresia acesteia, cu consecinţa că fiecare celebrare devenea publică. Riturile tindeau să-şi piardă orice eventuală autonomie, de care la origine trebuie probabil să se fi bucurat înăuntrul anumitor culte gentilice, aşa cum autonome erau probabil înseşi concursurile de tragedie şi MISTERIILE* la Atena, unde teatrul s-a transformat până la asumarea funcţiei de a reînnoi şi de a confirma identitatea civică a cetăţenilor. În spaţiul scenic, într-adevăr, era limitată criza introdusă în mod provizoriu şi periodic în inima cetăţii prin reprezentarea dramelor familiilor eroice (par. 2), ¿repetabile în prezent şi exilate în timpul mitic. În faţa acelor întâmplări cu nelegiuiri şi cu moarte, se înălţa ordinea spaţiului civic, înăuntrul căruia cetăţeanul afla răspunsurile la nevoile sale.

În orizontul acesta, rolul sacerdotului nu este niciodată, sau aproape niciodată, o alegere de viaţă, ci mai degrabă o sarcină publică. Sacerdotul este în general un funcţionar al statului ales sau numit de cetăţeni. El se înfăţişează ca garant al raporturilor dintre comunitatea umană şi lumea zeilor; iar dacă prezidează sacrificii publice, nu el e executorul lor material.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

Breuch A., 1958, *Cu eroi greet. Un problema siorico-religioso*, Roma.

Brelich A., 1969, *Paides e Parthenoi*, Roma.

Brelich A., 1985, *1 Greci e gli dei*, Napoli.

Brulé P., 1987, *La fille d'Alhènes*, Paris.

Burkert W., 1977, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuligart-Berlin-Köln-Mainz.

Calame C., 1992, *La festa*, în M. Vegelii (ed.), *Introduzione alle culture antic he*, III: *L'esperienza religiosa antica*, Torino, pp. 29 – 54.

Chirassi Colombo I., 1983, *La religione în Grecia*, Roma-Bari.

Deubner L., 1932, *Attische Feste*, Berlin.

Fontenrose J., 1978, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations With a Catalogue of Responses*, Berkeley-Los Angeles-London.

Gernet L. – Boulanger A., 1932, *Le génie grec dans la religion*, Paris (1970). Kerényi K., 1951, *Die Mythologie der Griechen*, Zürich.

LÊVÊQUE P., 1995, *Religion et culture*, în P. Brianl-ţi. Lévêquc, *Le monde grec aux temps classiques*, Paris, pp. 353 – 435.

Lorax N., 1981, *Les enfants d'Athéna*, Paris.

Musil D. (ed.), 1984, *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Roma-Bari.

Nilsson M.P., 1906, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Auschluss der Attischen*, Leipzig (Stuttgart 1957).

Nilsson M.P., 1967*, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München.

Parke H.

— Wormell D., 1956, *The Delphic Oracle*, 2 vol. Oxford.

Parke H., 1967, *The Oracles of Zeus*: *Dodona Olympia Ammon*, Oxford.

Parke H., 1977, *Festivals of the Athenians*, London.

Pettazzoni R., 1924, *1 misteri*. *Saggio di una teoría storico-religiosa*, Bologna.

Pettazzoni R., 1953, *La religione nella Grecia antică fino ad Alessandro*, Torino.

Roux G., 1976, *Delphes*. *Son oracle et ses dieux*, Paris.

Sabbatucci D., 1965, *Saggio sul misticismo greco*, Roma (19791)

Sabbatucci D., 1979, *Religione tradizionale ed esigenze esoteriche*, în *Storia e civiltà dei Greci*, 1II/6, Milano, pp. 569 – 617.

Scarpi P., 1994, *Le religioni preelleniche di Creta e Micenee la religione greca*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 265 – 281 şi 283 – 330.

Sfameni Gasparro G., 1986, *Misteri e culţi mistici di Demetra*, Roma.

Vernant J.-P., 1962, *Les origines de la pensée grecque*, Paris [trad. rom., Symposion, 1995].

Vernant J.-P., 1990, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris [trad. rom., Meridiane, 1995].

Vernant J.-P. (ed.), 1991, *L'homme grec*, Paris [trad. rom., Polirom, 2001].

Winkler JJ.

— Zeitlin El. (ed.), 1991, *Nothing to do with Dionysos*? *Athenian Drama în Its Social Context*, Princeton, N.J.

Zunino M.L., 1992, *ÎI sacerdote greco*, în M. Vegcili (cd.), *Introduzione alle culture antiche*. 111: *L'esperienza religiosa antica*, Torino, pp. 85 – 100.

STUD11

Bianchi U., 1976, *The Greek Mysteries* (*Iconography of Religion*, XVII/3), Leiden.

Bianchi U., 1992, *Misteri di Eleusi. Dionisismo. Orfismo*, în J. Ries (ed.), *Traitato di antropología del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterráneo e il sacro*, Milano, pp. 259 – 281.

Bloch R., 1963, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris.

Burkert W., 1972, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mytehen*, Berlin-New York.

Burkert W., 1979, *Structure and History în Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.

Burkert W. 1987, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.

— London).

Chirassi Colombo 1., 1992, *ÎI sacro nello spazio poliltico. miti di origine, riţi di integrazione*, în J. Ries (ed.), *Traíalo di antropología de*! *sacro*, III: *Le civiltà del Mediterráneo e il sacro*, Milano, pp. 217 – 232.

DETIENNE M., 1981, *L'invention de la mythologie*, Paris [trad. rom., Symposion, 1997].

Dodds E.R., 1958, *The Greeks and the Irrational*, Boston [trad. rom., Polirom, 1998].

Durand J.-L., 1986, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris-Roma.

Flaceljére R., 1961, *Devins et oracles grecs*, Paris.

Graf F., 1985, *Griechische Mythologie*, München-Zürich.

Grottanelij C.

— Parise N.F. (cd.), 1988, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari.

Kirk G.S., 1974, *the nature of Greek Myths, Harmondsworth*.

Massenzio M.p 1970, *Cultura e crisi permanente*: *la „xenia „dionisiaca*, Roma.

Massenzio M., 1995, *Dioniso e il teatro di Atene*, Roma.

Montanari E., 1981*, *U mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma.

Mylonas G.E., 1961 (1962), *Eleusis and the eleusinian Mysteries*, Princeton, N.J.

Nilsson M.P. 1951, *Cuits, Myths, Oracles and Politics în Ancient Greece*, Lund.

Sabbatucci D., 1978, *Il mito*, îl *rito e la storia*, Roma.

Sabbatucci D., 1992, *Rito e sacrificio*, în M. Vegetti (ed.), *Introduzione ale culture antiche*, (îi *l'esperienza religiosa antica*, Torino, pp. 14 – 28.

Scarpi P., 1984, *Ilpicchio e il condice delle api. Itinerări mitici e orizzonte storico-culturale della famiglia nell'antica Grecia. Tra i misferi di Eleusi e la citlà di Atene*, Padova.

Scapi P., 1992, *La fuga e il rilorno. Storia e mitologia del viaggio*, Venezia.

Vernant J.-P.

— Detienne M. (ed.), 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.

Vernant J.-P.

— Vidal-Naquet P., 1972, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris.

Vidal-Naquet P, 1983, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris [trad. rom., Editura Eminescu, 1985].

Celţii şi germanii

1. O premisă

Celtice şi germanice erau populaţiile cu care avea să se confrunte Roma în marşul ei de expansiune către centrul Europei. Din punct de vedere lingvistic ele desemnează două ramuri disincte ale indo-europenei (cap. IV, 3); din punctul de vedere al ponderii lor în istoria europeană ele sunt posterioare afirmării Romei, dar din punct de vedere cronologic sunt cel puţin contemporane. Caracteristicile şi morfologia culturală a acestor popoare făceau totuşi ca ele să fie considerate barbare şi „semiprimitive" deja de către romanii înşişi, iar acest lucru ne îndeamnă să acordăm realităţii lor religioase întâietate

faţă de capitolul dedicat Romei antice. Despre alte populaţii ivite din trunchiul indo-european şi răspândite pe teritoriul european, ca SLAVII ŞI BALTICII*, lipseşte documentaţia sistematică anterioară expansiunii creştinismului.

2. Ceiţii

Scurtă prezentare istorică. Cam pe la începutul mileniului I î.Hr. celţii şi-au făcut apariţia în aria ce se întinde între Marea Nordului, Rin, Munţii Alpi şi Dunăre. Răspândirea lor maximă se situează între sfârşitul secolului al VI-lea şi secolul al IV-lea î.Hr.: prin Franţa au ajuns în Spania şi Portugalia; s-au stabilit în insulele britanice şi în Irlanda; în Italia au ocupat Valea Padului şi au coborât în Puglia şi în Sicilia; au pătruns în Grecia, unde au devastat sanctuarul din Delfi în anul 279 î.Hr., şi în Asia Mică. Pentru autorii greci, galaţii erau mai ales celţii din Anatolia; pentru romani, celţii erau locuitorii din Galia cisalpină, de dincoace de Alpi, iar galii ocupanţii Galiei transalpine, de dincolo de Alpi, dar galii erau lot pentru romani aceia care sub comanda lui Brennus au ocupat Roma în anul 390 î.Hr., pentru că probabil cunoşteau trecătorile dinspre Transalpina spre Italia, călăuziţi de Bellovesus.

În expansiunea lor ei au dat viaţă unor grupuri etnice cu forme culturale proprii, în care deseori se pot recunoaşte trăsăturile comune ca şi aporturile civilizaţiei romane şi ulterior ale creştinismului. Diferitele etnii celtice foloseau scrierea mai ales în scopuri practice1, pentru dedicaţiile către divinităţi, pentru inscripţiile funerare sau pentru a indica delimitări ale hotarelor. Celtiberii elaboraseră un alfabet propriu şi la fel irlandezii, care se slujeau de o scriere epigrafică, numită ogamică[2324], inventată de un prea puţin precizat Ogma, al cărui nume

---

23 Caesar (De Bello Gallico VI 14) afirmă că se foloseau de scris pentru toate „treburile lor publice sau private“.

24 Cunoscută de pe un număr redus de inscripţii cu caracter funerar sau destinate să indice hotare, potrivit tradiţiei irlandeze această scriere era folosită şi în formule magice.

este de altfel în perfectă rezonanţă cu zeul galic Ogmios. Britanii la rândul lor adoptaseră alfabetul latin după ciocnirea cu romanii; leponzii se serveau de alfabetul etrusc, în timp ce galii îl foloseau atât pe cel grec cât şi pe cel latin. Dar potrivit lui Caesar (*De Bello Gallico* VI 14) patrimoniul lor cultural, administrat de druizi, era transmis pe cale orală în formă poetică.

SLAVII ŞI BALTICII

Înainte de răspândirea creştinismului slavii nu par să fi cunoscut scrierea. Din punct de vedere lingvistic ei prezintă numeroase afinităţi cu limba iranică, dar etnogeneza lor rămâne obscură. *Panteonul* (POLITEISMUL*), a cărui reconstituire în sensul trifuncţionalismului indo-european (cap. IV, 3) e problematică, pare dominat de *Perunu*, „făcătorul de fulgere”, care împreună cu *Velesu* (sau *Volosu*), un fel de „Stăpân al animalelor”, este chezaşul jurămintelor şi amândoi pot fi trecuţi la funcţia I din ideologia tripartită a indo-europenilor. În funcţia războinică parc în schimb a se încadra zeul *Triglav*, Tricefalul, înfăţişat de un idol cu trei capete de argint la Stettin, unde pare să se fi [imitat cultul. În sfârşit, la funcţia a III-a ar trebui repartizat zeul *Svantovitu*, cu clare conotaţii agrare, a cărui figură a fost poate contaminată de cultul lui San Vito. Se poate stabili o paralelă între obiceiul bulgarilor de pe Volga de a arde împreună cu cadavrul unui şef nu numai obiectele şi animalele din proprietatea sa ci chiar şi pe soţia sa, îmbrăcată cu raf/-ul indian, care obliga pe văduva unui prinţ sau a unui bărbat de rang înalt să se jertfească pe rug alături de soţul defunct.

Reconstituirea religiei balticilor nu pune mai puţine probleme. Poate deja cunoscuţi lui Herodol, ei au lăsat o mare cantitate de cântece tradiţionale, în care există urme ale unei vechi mitologii, graţie cărora se pot face palide tentative de reconstituire. Ei sunt ultimii care au fost creştinaţi; la sfârşitul secolului al XVI-lea în unele arii baltice încă se practica religia tradiţională. *Panteonul* parc dominat de figuri feminine, care guvernează sfera agrară

şi a fertilităţii, ca zeiţa albină *Austeja* sau ca *¿emyna*, pământul, a cărei prezenţă pare orientată către funcţia a III-a din ideologia tripartită a indo-europenilor, mai degrabă decât spre o presupusă religie „matriarhală” preindoeuropeană. Urme indo-europene au fost recunoscute în lituanul *Dievas* (letonul *Dievs*) etimologic înrudit cu vedicul *Dyauh*, indicând cerul dium şi solar şi care poate fi trecut la funcţia I din ideologia tripartită. La funcţia a II-a vor fi apoi repartizate *Menes* (I) *s*, divinizare a lunii, şi *Perkunas*, a fulgerului.

Celţii au întruchipat ideea de brutalitate şi de barbarie pentru greci şi, mai cu seamă, pentru romani, care se îngrozeau în faţa obiceiului celt, amintit de Strabon (IV 4.5 [C 197 – 98]), de a tăia capetele duşmanilor învinşi în bătălie, de a le fixa de streşinile caselor, de a le unge cu ulei şi de a le arăta cu mândrie musafirilor lor. Probabil că acest obicei se potrivea cu doctrina TRANSMIGRĂRII SUFLETELOR*, pentru că, dacă sufletul îşi avea sălaşul în creier, a-i lua capul duşmanului echivala cu a-i opri meiensomatoza. Un alt motiv de oroare pentru greci şi romani era sacrificiul uman, al cărui oficiant era druidul. Nu totdeauna practicat în formă univocă de toate etniile celtice, scopul său era acela de a-i îndupleca pe zei pentru o moarte sau pentru a ieşi dintr-o situaţie dificilă, cum ar fi o boală, un război, o primejdie. Unele etnii, spune Caesar, obişnuiau să ardă de vii pe cei vinovaţi de diferite delicte în mari cuşti de răchită de formă umană.

Dacă sursele medievale par condiţionate de presiunea exercitată de creştinism în efortul său evanghelizator, în absenţa unor documente directe[25], mărturiile autorilor greci şi latini se arată la rândul lor a fi nu doar contaminate de ideea barbariei, pe care imaginarul greco-roman o atribuia celţilor, ci şi de o prejudecată etnocentrică (ETNOCENTRISM*) pe care a creat-o despre acel univers barbar o anumită „interpretare” (*interpretatio graeca, interpretatio romană*).

---

25 Inscripţiile, chiar şi atunci cînd sînt bilingve, nu aduc lumină şi sînt probabil opera straturilor romanizate ale populaţiei.

Cu alte cuvinte, grecii şi romanii traduceau în termenii propriei lor culturi lumea „altor” popoare cu care intrau în contact.

Panteonul celtic. Ca efect al acestei interpretări, fiinţele supraomeneşti ale celţilor aveau să fie identificate cu divinităţile *panteonului* roman. Aceasta este perspectiva din care Caesar (*De Bello Gallico* VI 17) afirmă cum că galii l-ar fi aşezat în vârful *panteonului* lor pe Mercur, „născocitorul tuturor artelor, călăuza drumurilor şi a călătoriilor”, înzestrat cu puterea de „a facilita câştigurile şi comerţul”. Urmau, în subordine, Apol Ion, căruia i se atribuise funcţia de „a alunga bolile”, Minerva, căreia îi revenea sarcina de „a propovădui principiile (*iniţia*) operelor şi artelor”, Joe, care avea „puterea (/*ruperium*) asupra zeilor celeşti”, şi, în sfârşit, Marte, care „conducea războiul” şi căruia îi închinau prada de război şi îi sacrificau vitele capturate. Schema ierarhică oferită de Caesar, din păcate fără teonimele corespunzătoare celtice, pune cel puţin trei categorii de probleme. În primul rând acesta pare o calchiere a *panteonului* roman şi acest lucru poate să depindă de probabila condiţionare exercitată de modelul greco-roman (*interpretatio romană*). La un al doilea nivel însă, această structură dezvăluie inversări faţă de *panteonul* roman, întrucât Joe ocupă locul al patrulea în ierarhia divină, rămânând totuşi zeu al funcţiei I ca titular al suveranităţii. În această perspectivă, toată schema trifuncţională pare de-a dreptul răsturnată, cu Mercur, în mod evident zeu din funcţia a III-a, aşezat în vârf, şi cu introducerea Minervei, care poate este o inovaţie chiar dacă ea poate fi situată, prin conotaţiile sale, în limitele funcţiei a III-a, şi cu probabila devalorizare a lui Joe, prea puţin documentată din inscripţii. Se pune prin urmare problema dacă celţii, sau numai galii, vor fi reelaborat structura teologică a ideologiei tripartite a indo-europenilor. Acest lucru duce direct la o a treia categorie de întrebări şi anume dacă această schemă constituie un nucleu fix al tuturor celţilor sau numai al galilor şi dacă, în sfârşit, s-ar putea proba existenţa unui panteon panceltic.

Întrucât interpretarea romană nu este întotdeauna coerentă în identificarea divinităţilor galice cu cele romane, e destul de dificil să se dea un răspuns la asemenea întrebări. Inscripţiile, ce par să confirme ierarhia cezariană, dacă însoţesc numele roman acordat divinităţilor galice cu un epitet ce trebuie luat ca teoriim local, aplică totodată acelaşi epitet când unei figuri divine, când alteia, sau acelaşi nume divin e caracterizat prin epitete diferite, ce par orientate să desemneze diferite sfere de competenţă, ca Apollon, care în Galia devine Atepomaros, „cu mulţi cai”, Grannus, „caldul”, „fierbintele”, Vârotutis, „tămăduitorul”, Belenus, „strălucitorul”, Moponos, „băiatul”. Ca pentru a confirma aceste incoerenţe intervin comentatorii antici[26] ai unor versuri din *Pharsalia* de Lucan (1, 444 – 446), în care apar trei divinităţi galice, Teutates, Esus şi Taranis, care mai întâi îl interpretează pe Teutates ca Mercur şi pe Esus ca pe Marte, dar imediat după aceea răstoarnă lectura şi Teutates devine Marte în timp ce Esus se transformă în Mercur. Astăzi, în schimb, Teutates (Toutatis) pare interpretabil ca „omul tribului” sau „omul din nord”, în timp ce Esus ar putea fi un simplu epitet, echivalent al latinescului *Optimus*, care însoţea pe Joe (cap. VII, 2); în sfârşit, Taranis[27], prin comparaţie cu galicul şi bretonul *taranu*, tunet, este interpretat ca divinitate uranică, echivalent cu Joe tunătorul roman. Este aproape imposibil în schimb să se identifice tatăl Dite din care, după Caesar (*De Bello Gallico* VI 18), galii afirmă că se trag. Chiar dacă din acest motiv ei şi-ar fi calculat timpul pe baza ciclului lunar, ca de altfel şi Roma, acest lucru nu e suficient pentru a-l identifica pe tatăl Dite cu Taranis galic, făcându-l să devină un omolog al lui Joe.

Însă, în ipoteza unui *panteon* panceltic, unii înclină pentru o identificare, de altfel discutabilă, cu zeul Donn, „întunecatul”, figură minoră al cărei sălaş e situat în largul

26 Scholia Bernensia.

27 Identificat dc romani cu Dis Pater, tatăl Dite, Stăpînul Infernului, sau cu Joe.

coastelor irlandeze, într-un loc unde toţi morţii trebuie să ajungă.

Incertitudinea creată de imperfecta suprapunere dintre divinităţile galice şi cele romane se reflectă în iconografie, care în general este o adaptare a modelelor greco-romane. Mercur, înfăţişat potrivit canoanelor iconologice ale artei greco-romane, apare însă însoţit şi de un şarpe cu cap de berbec sau de o zeiţă nudă, cu numele de Rosmerta sau Maia, „strângătoarea”, „cea care face provizii”, sau e înfăţişat ca un bătrân bărbos, cu haină galică şi cu baston, după un model ce-l evocă pe zeul germanic Odin.

Apoi documentele epigrafice dau întotdeauna impresia că şi cultele, şi *panteonul* însuşi ar avea dimensiuni locale. O zeiţă Tricoria era fără îndoială legată de tribul tricorilor iar în Irlanda se jura pe zeii tribului. Caracter local şi sectorial trebuie să fi avut Mamele (*Matronae*), care, în calitate de colectivitate culturală, întruchipau însăşi funcţia maternităţii, răspândite cam în toată aria galică, în Britania şi în zonele de graniţă cu germanii. Existau de fapt *Matronae* ale unei regiuni, ale unui teritoriu, ale unui trib, ale unei familii. De la ele se aştepta o intervenţie gratuită şi spontană, şi asta explică poate marea răspândire a cultului lor, mai ales dacă se face legătura cu afirmarea puterii romane în Galia.

Nu mai puţin problematice sunt raporturile şi identificarea divinităţilor galice cu cele ale lumii insulare, atestate în mare măsură de documente medievale. Câte un leonim e furnizat de inscripţiile britanice, unde apare o Brigantia, poate având legătură cu irlandeza Brigit, „înaltă”, „nobilă” dar şi „autoritate”, şi Nodonte (*Nodons*, *Nodens*), la rândul său în relaţie cu irlandezul Nuadu, „distribuitorul”. Urme ale tradiţiei precreştine în insulele britanice se păstrează într-o culegere de povestiri, destul de compozită, alcătuită în Anglia cam prin secolul al XI-lea d.Hr. şi intitulată *Cele patru ramuri ale Mabinogion-ului*, dar nu există nimic în ea care să permită reconstituirea unui *panteon*. Personajele se caracterizează ca fiinţe de

excepţie şi având trăsături eroice, aşa încât e greu de spus dacă e vorba de divinităţi „decăzute" sau de eroi. De aceeaşi factură este documentaţia relativă la Irlanda, chiar dacă mai abundentă. Două texte, *Cartea cuceririi Irlandei* şi *Bătălia de la Moytura*, ambele probabil din secolul al XII-lea, totuşi povestind cea mai veche istorie a Irlandei, conţin în mod aproape cert o tradiţie mitică precreştină. Probabil că una dintre figurile acestei epopei, Dagda, „zeul cel bun", ascunde o formă de divinitate antică. În celelalte cazuri însă, configuraţia specific eroică a personajelor ne împiedică să schiţăm un posibil *panteon*, cel puţin în liniile sale esenţiale şi astfel să definim în mod sistematic un univers divin panceltic. În sensul acesta, numai numele lui Lug, unul dintre principalii protagonişti ai *Bătăliei de la Moytura*, sub călăuzirea căruia trupele lui Nuadu cuceresc Irlanda, pare să străbată întregul univers celtic, din Irlanda până în Anglia şi Galia[28]. Lug este cel ce stăpâneşte „toate artele", după cum afirmă el însuşi pentru a fi acceptat la curtea regelui din Ţara, iar unul din epitetele sale era Samildanach, „maestru al oricărei arte". Înrudită ca funcţie şi din punct de vedere etimologic identică este figura galeză a lui Lleu, care poartă şi epileteul de Llaw Gyffes, „cu mână dibace". În sfârşit, mai este Lugus, o divinitate din Galia, sau poate mai exact o fiinţă extraumană, în care probabil că se concentrează o pluralitate de funcţii declarate pentru Lug, şi nu e de exclus posibilitatea ca Mercur al galilor, „născocitorul tuturor artelor" despre care vorbeşte Caesar, să ascundă această figură, singura în mod sigur panceltică, obiect de cult şi în calitate de colectivitate nedeterminată formată din pluralul *Lugoues*. Lug, în sfârşit, mai apare în *Lugnasad*, nume al uneia dintre cele patru principale SĂRBĂTORI ALE CELŢILOR* din tradiţia irlandeză.

SĂRBĂTORILE CELŢILOR

Galii elaboraseră un calendar, a cărui versiune în

---

28 Numeroase toponime par a fi alcătuite după numele Lug, cum ar 11 Lyon, în Franţa (Lugdunum), sau Carlisle, în Anglia (Luguvatlum), dar şi Leyda, în Olanda.

limba galică a fost descoperită la Cologny în 1897. Din Irlanda provin însă indicaţiile cele mai complete. Ciclul festiv celtic cunoştea patruzeci de sărbători; două împărţeau anul în două părţi.

Samain: cădea pe I noiembrie şi inaugura. Jumătatea întunecată” a anului. Numele ei înseamnă „reuniune” şi indică sfârşitul verii. Era un fel de Mare Sărbătoare sau Sărbătoarea Anului Nou, în cursul căreia morţii năvăleau în lumea aceasta. Era pusă sub jurisdicţia druizilor.

Beltane: cădea pe 1 mai şi inaugura. Jumătatea luminoasă” a anului. Numele ei înseamnă „focul lui Bel”, de pus în legătură cu Belenus-Apollon. Era o sărbătoare a focului şi era sărbătoarea druizilor, care aprindeau două ruguri mari printre care mânau vilele.

Alte două sărbători împărţeau ulterior anul, completând marcarea timpului şi probabil definind ciclul anotimpurilor.

Lugnasad: cădea pe 1 august. Numele înseamnă „adunarea lui Lug”. Era o sărbătoare a regalităţii, sau poate mai corect a „şefului”, în calitatea sa de distribuitor al bogăţiilor. Prin ea se celebra seceratul şi fertilitatea pământului. În Galia, celebrată în aceeaşi zi, ea purta numele de „adunarea galilor”. Augustus, care a intuit însemnătatea ei, i-a asociat cultul imperial.

Imbloc. celebrată la 1 februarie, era o sărbătoare a purificării; avea poate o dimensiune cultuală inferioară faţă de celelalte trei, cu toate acestea, prin funcţia ei şi prin situarea ei în calendar, e imposibil să nu evoce rolul acordat lunii februarie la Roma, unde era „luna purificării”. În perioada creştină, la această sărbătoare prezida SIT –nta Brigitta.

Reconstituirea unui *panteon* celtic (POLITEISM*), format din divinităţi personale şi funcţionale, rămâne aşadar problematică. Imaginea care se deduce e mai degrabă aceea a unui univers extrauman dinamic şi fluid, care se îndreaptă spre o structură sistematică, iară a o realiza pe deplin. Nu e deloc exclusă posibilitatea ca Lug să fi fost un erou cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*),

asupra căruia şi-a exercitat influenţa modelul politeist roman. Dar dacă Lug era un „erou cultural” interpretat ca divinitate iar Mercur poate foarte bine să fi fost traducerea; dacă obscurul Cemunnos, deşi reprezentat cu însuşiri divine, întrucât era înconjurat de animale şi el însuşi era înfăţişat cu coame, poate ascundea un străvechi „Stăpân al animalelor”; iarăşi dacă tradiţia insulară e ocultată de o epopee eroică, din care, de altfel, par să transpară posibile figuri divine, ca Nuadu sau Dagda, rămâne în orice caz problematică lectura altor fiinţe.

Druidismul. Druizii erau o elită intelectuală în mâinile căreia erau concentrate fundamentul religios al celţilor şi ceea ce în mod oarecum generic se poate numi „sacerdoţiu”. Răspândiţi în toate comunităţile celtice, ei erau un fel de punte de legătură între acestea, dacă efectiv se mişcau din orice parte a lumii celtice pentru a participa la întâlniri periodice anuale. Organizaţi într-un fel de castă, peste care domina druidul care se bucura de cea mai mare autoritate, ei erau depozitarii ştiinţei tradiţionale, pe care o păzeau cu străşnicie. Formarea lor avea o durată îndelungată şi, după spusele lui Caesar (*De Bello Gallico* VI 13 – 14), se putea prelungi şi până la douăzeci de ani. Bazată pe învăţarea pe dinafară a unor lungi secvenţe de versuri, parte din acest învăţământ avea un caracterelitar şi era transmis pe cale orală, îndeosebi partea relativă la disciplina sacerdotală, pentru a se evita ca aceasta să ajungă la cunoştinţa poporului. Centrul de iradiere în mod tradiţional recunoscut era Britania care încă din epoca lui Caesar era considerată sediul cel mai prestigios al ştiinţei druidice. Aceasta avea un câmp de aplicaţie foarte vast, care se întindea de la astrologie la cosmologie şi la teologie, de la practicile cultului la executarea sacrificiilor publice şi private, la DIVINAŢIE*, la aplicarea justiţiei, la iatrică, la transmiterea tradiţiei mitice şi eroice, până la celebrarea evenimentelor mai importante şi a isprăvilor şefilor.

Probabil că şi destinul ultim al omului (TRANSMIGRAŢIA SUFLETELOR*) făcea parte din

competenţele druizilor, care exercitau un control asupra întregii societăţi celtice. Fără a intra în concurenţă cu puterea şefilor, la dreapta cărora şedeau, ei le călăuzeau acţiunea şi le inspirau şi le ratificau alegerea, înţelepciunea lor impunea de asemeni ca ei să vorbească întotdeauna primii.

TRANSMIGRAŢIA SUFLETELOR

Caesar (*De Bello Gallico* VI 14) afirmă că învă (ălura druizilor îmbrăţişa de asemenea doctrina transmigraţiei sufletelor dintr-un trup în altul după moarte (imetensomatoza) şi că aceasta avea drept scop să elimine spaima de moarte şi să sporească vitejia. Avâind o asemenea finalitate, e oarecum improbabil ca doctrina aceasta să fi fost importată din Italia meridională şi împrumutată din pitagorism, după cum s-ar părea că trebuie să deducem din Diodor din Sicilia (V 28.6). Totuşi Diodor se mărgineşte la a afirma că printre gali „este la mare cinste doctrina lui Pitagora, pentru că ei susţin că sufletele oamenilor sunt nemuritoare şi că după un anumit număr de ani acestea încep o nouă viaţă intrând în alt trup”. În cazul acesta „doctrina lui Pitagora” nu este altceva decât o interpretare grecească care traduce în termeni greceşti o concepţie a unui popor „diferit”. În ceea ce-l priveşte pe Caesar (sau poate chiar mărturia lui), foarte probabil că el temperează şi adaptează la cel mai cunoscut model pitagoreic metensomatoza galică, făcând-o mai acceptabilă pentru publicul roman. La rândul lor, admiţând că sunt autentice, două mici poeme galeze ce propun o doctrină în care metensomatoza capătă caracteristici de-a dreptul cosmice acolo unde afirmă „am fost un somon albastru, am fost un câine, un cerb, un căprior, un trunchi de copac…” sau chiar „am îmbrăcat numeroase forme înainte de a fi liber…”, ar trebui, în cazul că s-ar dori recunoaşterea influenţei pitagoreice pentru metensomatoza galică, să-l presupună pe Empedocle, care spusese „într-o vreme am fost un băiat şi o fată, un copăcel, o pasăre şi un peşte de mare acoperit cu solzi”: ceea ce este cel puţin improbabil. Este vorba în chip mai

verosimil de stări şi trepte ale fiinţei, pe care interpretarea greacă şi romană a redus-o şi a asimilat-o pitagorismului. Oricare i-ar fi fost originea, această doctrină nu a exclus totuşi şi nu a subsiluit niciodată o viziune a lumii de apoi, considerată a fi cel mult un loc fără o localizare precisă şi a cărei reconstituire e posibilă exclusiv prin intermediu] ciclurilor de *intrama* (călătorii), povestiri despre călătorii şi aventuri, redactate oricum ulterior secolului al IX-lea, al căror protagonist, străbătând un lung şi extenuant itinerar, ajunge în nişte insule fantastice, dominate de absenţa timpului şi unde domneşte tinereţea eternă.

Această putere nu a scăpat atenţiei Romei, care în procesul de romanizare a Galiei a impus mai întâi abjurarea „religiei druidice” de către galii care voiau să devină cetăţeni romani şi ulterior, printr-un decret emis de senat, expulzarea druizilor şi a tămăduitorilor.

Alături de druizi, tradiţia clasică îi aşază pe barzi şi pe poeţii care profeţesc – *vates* (ei. cele trei forme irlandeze *drui*, *bardd* sau *file* [plural *filid*], şi *făith*\ Strabon, IV 4.4 [C 197]). Cei trei termeni indică poate mereu aceeaşi figură sacerdotală, înţeleasă în expresiile sale funcţionale de sacerdot, poet, istoric, jurist etc. în această perspectivă bardul nu ar fi altceva decât druidul în momentul în care, prin intermediul muzicii şi poeziei, celebrează faptele eroice. La rândul său „vate” (lat. *vates*), din punct de vedere etimologic legat de germanul *Wut*, „avânt”, de anglo-saxonul *woth*, „cântec”, de goticul *wods*, „posedat”, de irlandezul *faith*, chiar „poet”, cu vechiul scandinav *adhr*, de care se leagă însuşi numele zeului germanic Odin (EDDA*), nu ar fi altceva decât druidui luat în momentul în care „enunţă” voinţa divină, vorbeşte, adică, inspirat în timpul unui rit divinatoriu. Este însă de asemenea posibil ca druizii, barzii şi poeţii-profeţi să reprezinte trei trepte ale unei ierarhii sacerdotale, în vârful căreia se află druidui. Chiar şi *Jâlid*, barzii, se pare că la origine ar fi avut funcţii divinatorii; şi toţi făceau parte din clasa sacerdotală.

După afirmarea Romei şi, ulterior, a creştinismului,

druizii, începând de la sfârşitul secolului I d.Hr. dispar în mod oficial din Galia; din Irlanda după secolul al V-lea. Toleraţi, supravieţuiesc exclusiv în veşmintele bardului care cântă faptele de vitejie ale eroilor.

Moştenirea indo-europeană Druizii, „cei ce posedă foarte multă ştiinţă" după o probabilă etimologie, specialişti ai „sacrului", deţinători ai oricărei forme de cunoaştere, fără a se afla în slujba unei anumite divinităţi, aşa ca pontificii de la Roma (cap. VII, 4) şi ca brahmanii din India (cap. XV), traduceau pe plan uman sfera sacralităţii, a cărei însoţitoare era regalitatea. Dar desigur aceasta din urmă, la celţi şi mai ales la gali, se pare că trebuie înţeleasă mai degrabă ca o *chejjerie* (cap. IV, 3), Iotuşi cu relevante caracteristici sacrale. La gali şeful pare să se prezinte cu precădere ca un conducător militar şi politic, puterea sa trebuie să se fi bazat pe prestigiu şi pe autoritate. Totuşi între grupurile din Britania şi din Irlanda, sacralitatea lui e pusă în evidenţă de practicarea probabilă a unei hierogamii (cap. II, 2), tradusă sub forma unei împerecheri cu o iapă mai apoi sacrificată, care preceda consacrarea lui definitivă. O sacralitate care se exprima în funcţia de garantare faţă de trib a bunăstării în toate formele ei. Descriind societatea galică, Caesar (*De Bello Gallico* VI 13 – 15) îi aşeza pe războinici alături de druizi, în vârful scării sociale, pe când „poporul" (*plebes*) era alungat pe treapta cea mai de jos, socotit de aceeaşi condiţie cu sclavii, cumva în conformitate cu ideologia tripartită.

Dacă, alături de faptul lingvistic indiscutabil, acestea sunt urme care confirmă originea indo-europeană a celţilor, rămâne în orice caz problematic de explicat modul cum au tradus ei moştenirea indo-europeană în organizarea eventualului lor *panteon*. Această moştenire îşi află confirmarea în anumite caracteristici ale personajelor mitice şi legendare. Nuadu, suveranul mitic din tradiţia irlandeză, era întruchiparea regalităţii dar şi a războinicului. El purta epitetul de *aigetlam*, „cu mână de argint", deoarece îşi pierduse o mână în prima bătălie de

la Moytura şi prin acest fapt se poate înrudi cu romanul

Mucius Scaevola, stângaciul, care şi-a ars deasupra unui vas cu jăratic mâna dreaptă deoarece nu reuşise să-l ucidă pe regele etrusc Porsenna, dar şi cu zeul germanic Tyr, care şi-a pierdut mâna între fălcile lupului Fenrir. Chiar şi irlandezul Dagda, „zeul cel bun", fie prin etimologie (*dago-devos*), fie datorită funcţiilor sale, care îl obligă să prezideze înţelegerile, elementele naturale şi timpul, poate să trimită la substratul indo-european. Aceluiaşi substrat îi aparţine de asemenea irlandeza Brigit (Brigantia în Britania), transformată, printr-un proces de creştinare, în Sfânta Brigita, care a fost invocată chiar şi ca „Maica Domnului Iisus". Hagiografia acestei sfinte, transmisă doar de documente oarecum târzii, păstrează elemente ce pot conduce, potrivit cercetătorilor, la substratul indo-european. Ea se naşte într-adevăr în zori, adusă pe lume în pragul casei, între întunericul din interior şi lumina soarelui, drept care ar putea fi identificată cu „Aurora", care în *panteonul* grec este Eos, Uşăs în cel al Indiei antice. Şi tocmai în textele vedice Aurora poartă epitetul de *brhati*, atunci când nu e înlocuită de acesta, corespondent etimologic al irlandezului Brigit. Chiar şi *Matronae*, Mamele, pot fi o expresie a patrimoniului indo-european. Un număr neprecizat de „mame" e de altfel cunoscut încă în India vedică, unde pământul este personificat ca mamă în Prthivî, invocată pentru obţinerea bunăstării (*Atharvavedasarjthita* 12.1) sau unde este frecventă „mama vetrei" sau „mama pădurii" (*Rgvedasarţihită* 10.146) sau chiar „mama fluviilor", Sarasvati. În Grecia, de altminteri, şi Gaia şi Demeter sunt „mame".

Toate acestea contribuie iară îndoială la conturarea orizontului indo-european al culturii celtice. Cu toate acestea rămâne incertă organizarea unui eventual *panteon*, ca şi posibilitatea de a extinde la alte etnii modelul galic prezentat de Caesar, chiar dacă s-ar admite identificarea lui Brigit, „mama artelor", cu Minerva, care îi învaţă pe oameni „principiile operelor şi artelor", şi a lui

¿ugus/Lug „maestrul tuturor artelor”, cu Mercur, „născocitorul tuturor artelor”. Şi e un model care nu pare a respecta ierarhia structurii tripartite indo-europene, întrucât Joe, deşi rămas în continuare un zeu din funcţia I, e situat de Caesar după Mercur, Apollon şi Marte. Acest lucru ne face să credem că celţii, şi îndeosebi galii, ar fi procedat la o prelucrare originală a patrimoniului tradiţional, adaptându-l la propriile cerinţe. Astfel Mercur-Lug, după ce că se află în afara schemei trifuncţionale, prin caracteristicile sale de „erou cultural” şi ca figură catalizatoare a identităţii, în reconstituirea lui Caesar a devenit divinitatea principală a *panteonului*, fără ca pentru aceasta să fie sustras de la funcţia economico-productivă guvernată de el. E posibil de asemenea să se întrevadă o moştenire a culturii indo-europene în teama celţilor că cerul s-ar putea prăbuşi peste capetele lor şi poate că o rămăşiţă din această credinţă o regăsim într-o răzleaţă povestire mitică grecească ajunsă la noi din Biblioteca lui Apolodor (*Epiâome* 6, 18) [29]. În schimb tăierea capetelor, care ar putea fi atribuită unui substrat indo-european, dacă îşi află o paralelă în *opima spolia* romană[30], cu greu pot fi expresia unui specific cultural, întrucât apare şi în cadrul altor culturi neindoeuropene, cum ar fi civilizaţiile andine (cap. IX, 4), sau la populaţia Munduracu din Amazonia centrală, pentru care războiul avea scopul precis de a procura capete, care, după o tratare îndelungată şi laborioasă, erau „atârnate în casele oamenilor”. Nici măcar sacrificiul uman, care totuşi a lăsat urme la Roma şi în Grecia, unde este documentat pentru epoca miceniană (cap. V, 1), ca şi în India[31], nu poate fi considerat tipic indo-

---

29 Podalirios, fiul lui Asclepios, esle îndemnai dc oracolul din Delfi să se stabilească înlr-o cetate unde nu ar fi avut nimic de păgubii dacă s-ar fi prăbuşit bolta cerului.

30 Lat. „pradă bogată“, obicei roman care prevedea ca, după cc îl va fi ucis cu propriile mîini pe comandantul duşman, comandantul roman să-i taie capul şi să ia ca pradă armele aceluia, aducîndu-la la Roma.

31 Unde e cunoscut sub forma puruşamedha, probabil repetare rituală a sacrificiului mitic al Omului Primordial, Puruşa, jertfit zeilor şi din care a luat naştere universul (cap. XV, 4).

european, el fiind răspândit, pentru lumea antică, în aria culturală feniciano-punică (cap. II, 5), şi practicat până în secolul al XVI-lea de către civilizaţiile amerindiene (cap. IX, 2).

3. Germanii

Scurtă prezentare istorică. Prin termenul germani este desemnat un ansamblu de populaţii de origine indo-europeană, stabilite între Scandinavia de sud, peninsula Iutlanda, coasta sudică a Balticii şi Europa centrală, între Rin, Alpi şi Vistula. Originea lor urcă probabil până la întâlnirea dintre aşa-numita „civilizaţie a megaliţilor” (cap. I, 5) şi o nouă cultură, caracterizată de morminte individuale, de folosirea securii de luptă şi de ceramica zisă cu „sfericele”[3233]. Această întâlnire a provocat o fuziune care în secolul al XV-lea î.Hr. pare deja încheiată.

Înrudirea lingvistică singură nu justifică ideea unui sistem religios unitar al popoarelor germanice şi numai utilizarea integrală a unor documente uneori externe „civilizaţiei germanice” şi cu caracter sectorial ne poate apropia de o reconstituire a lumii germanice cu trăsăturile ei comune, cu particularităţile şi cu deosebirile sale.

Deşi cunoşteau scrierea11, germanii nu au lăsat dări de seamă directe ale istoriei şi ale civilizaţiei lor. Informaţiile sunt furnizate în primul rând de documentaţia transmisă de autorii greci şi latini, ca Plutarh, Strabon sau Ammianus Marcellinus. Dar mai cu seamă Tacit este cel care a lăsat o lucrare, *Germania*, în întregime dedicată obiceiurilor şi tradiţiilor germanilor. Totuşi aceste informaţii privesc exclusiv popoarele germanice intrate în contact cu Roma. Un alt grup de documente provine de la autori creştini, are ca obiect populaţiile germanice intrate

32 Ceramică decorată prin imprimarea unei sfori răsucite.

33 Semnele acestei scrieri, aproape exclusiv epigrafică, erau numite rune. Alfabetul se numea futhark, după primele semne care îl compuneau, şi precede introducerea alfabetului latin. Prin tradiţia scandinavă erau de origine divină; din punct de vedere istoric alfabetul futhark ar trebui să descindă dintr-unul venet; el avea scopuri practice, dar nu era exclusă utilizarea lui în practicile divinatorii şi magice; Odin era de fapt stăpînul runelor şi al magiei lor.

în contact cu creştinismul şi e viciat de prejudecata creştinocenincă. La rândul său, tradiţia mitică şi eroică a popoarelor germanice din aria scandinavă e conservată într-o culegere din secolul al XIII-lea, compusă din douăzeci şi nouă de cânturi, dar a cărei redactare este poate atribuibilă unei perioade situată între secolul al VIII-lea şi al X-lea, cunoscută ca *EDDA POETICĂ*. Alte informaţii pot fi extrase din fragmentele poetice ale scalzilor, devenite însă obscure din cauza amplei folosiri a *kenningar*]*2-elor*.

Sacerdoţi, imagini de cult, spaţii sacre. Dacă germanii nu aveau poate un corp sacerdotal demn de menţionai, totuşi existau „specialişti ai sacrului" a căror sferă de competenţă era atât de extinsă încât cuprindea şi administrarea actului de justiţie. Tacit (*Germania* 7.2) amintea că numai sacerdotul, din porunca divinităţii titulare a bătăliei, avea dreptul de a pedepsi pe oricine s-ar fi făcut vinovat în timpul luptei. Ei impuneau tăcerea în adunări, înainte ca şeful să vorbească. Pentru a celebra unele rituri, preotul îmbrăca poate veşminte care să-i sublinieze rolul, ca, de pildă, la naarvali, stabiliţi probabil în Silezia superioară, al căror sacerdot îmbrăca veşminte femeieşti cu prilejul unui rit străvechi dintr-o pădure sacră (*ib*. *y* 43.4). Unele forme sacerdotale depăşeau hotarele tribale, ca în cazul cultului comun închinat zeiţei Nerthus (*id*., 40.2 – 5).

Nu este improbabil ca fiecare trib să fi avut un „expert al sacrului" al său, un *sacerdos civitatis* (id., 10.1 – 2), în sarcina căruia cădea practicarea DIVINAŢIEI* cu caracter public[3435], în cadrul căreia erau răspândite cleromanţia şi auspicaţia (*id*., 10.2 – 3; cap. VII, 4). După Tacit (*id*., 10.4 – 5) este totuşi tipic pentru germani „să deducă răspunsuri din semnele prevestitoare venind din partea cailor", preotul, regele sau şeful de trib fiind atenţi la fornăitul şi nechezatul acestora. Prin dreptul ce i se

---

34 Acestea sînt metafore complicate care transformă componentele poetice în nişte adevărate enigme.

35 Cea privată îi revenea capului familiei.

recunoştea de a interpreta nechezatul cailor, însuşiri sacrale avea şi şeful, care în această misiune stă alături de preot, ba chiar îi poate ţine locul.

EDDA

Edda e un termen cu o semnificaţie încă obscura, iar în manuscrise nu desemnează cânturi poetice, ci mai degrabă o redactare a tradiţiei mitice în proză făcută de Snorri Sturiuson (Snorri fiul lui Sturia). Multă vreme, termenului i s-a atribuit sensul de „strămoş, ava”, tocmai pe baza *Eddei,* care asta şi înseamnă într-una din compoziţiile din *Edda poetica*.

O altă posibilitate este ca el să derive din *odhr*, de care se leagă inspiraţia poetică înrudită poate cu zeul (!) dhr, la rândul lui legat de Odin, pentru care *Edda* ar fi, în sens adjectival, *Poetică*.

O a treia ipoteză ar fi că e legal de Oddi, nume al unui *scriptorium* celebru în Islanda secolelor al XII-lea şi al XIII-lea. În sfârşit, ar putea fi vorba de o formaţie lexicală nouă după latinescul *edo*, a publica, a răspândi, în corolarul că *Edda* ar putea însemna „Manual poetic”. Acest sens ar fi în acord, ca şi derivarea din *odhr*, cu scopurile didactice pe care şi le propune Snorri. *Edda* în proză este, de fapt un soi de vademecum pentru cei ce aspirau să devină scald, o figură complexă situată între poet, cleric şi intelectual, tipică Evului Mediu scandinav.

Profund atraşi aşadar de practica divinatorie, în care un rol de prestigiu era recunoscut femeilor (*id.*, 8.2 – 3), germanii au păstrat-o în tradiţia medievală, unde proliferau prezicătorii şi unde Odin însuşi e legat de manlică.

După Tacit (*id.*, 9.3) ei nu aveau imagini ale zeilor, dar zeiţa *Nerthus* prezentă în adâncul pădurii sacre şi mai târziu transportată în car sub escortă, foarte greu se deosebeşte de o statuie. Iar mai târziu va fi cunoscut obiceiul francilor de a transporta statuia zeiţei Berecynthia. Poate că Tacit, negând folosirea unor imagini sacre, generalizează, atribuind tuturor germanilor o practică de cult aniconică, tipică în schimb anumitor etnii.

Dar e la fel de posibil ca el să pună în practică o prejudecată răspândită a literaturii etnografice antice, potrivit căreia „barbarii”, ba chiar romanii înşişi într-o fază mai veche a istoriei lor, nu cunoşteau imagini antropomorfe ale divinităţilor (cf. IV, 4). Mult mai simplu însă, poate că Tacit vrea să spună că germanii nu elaboraseră o iconografie divină care să corespundă canoanelor clasice. Acelaşi lucru se poate spune despre absenţa templelor, susţinută tot de Tacit. Totuşi Tacit însuşi (*Anale* 151.1) menţionează templul zeiţei Tamfana, ras de pe faţa pământului de trupele lui Germanicus. În orice caz se slujeau de spaţii sacre, de păduri şi de zone care funcţionau ca locuri ale unor culte. Şi într-adevăr, o pădure sacră e sălaşul zeiţei *Nerthus*.

Sacrificiul. În aceste spaţii se desfăşurau ceremoniile de cult, al căror moment central îl constituia sacrificiul sângeros. Victima era ucisă după un ritual codificat şi precis, care rezervă fiecărei divinităţi animalul din competenţa sa, de pildă, calul lui Odin, berbecul lui Thorr, porcul lui Freyr. Modalitatea şi caracteristicile sacrificiului sângeros pot fi reduse la modelul grecesc (cap. V, 4), întrucât acesta prevedea ca o parte din victimă să fie destinată divinităţii, în timp ce restul trebuia să fie consumată de cei ce luau parte la rit. Nu doar ocazional practicau sacrificiul uman, ale cărui victime erau cu precădere prizonieri de război ori sclavi, destinaţi, în zilele stabilite, lui Mercur (Tacit, *Germania* 9.1). În cultul zeiţei *Nerthus*, celebrai într-o insulă din Ocean, sclavii însărcinaţi cu transportarea simulacrului zeiţei se lăsau înghiţiţi de apele unui lac tainic împreună cu statuia.

Moartea şi Lumea de Dincolo. Dacă e să dăm crezare lui Tacit (*Germania* 27.1 – 2), funeraliile germanilor nu aveau niciun fast. Singurul semn distinctiv consta într-un soi de lemn mai deosebit pentru a incinera trupurile oamenilor iluştri. Câteodată, dar nu totdeauna, odată cu defunctul era incinerat şi calul său, aşa cum s-a întâmplat cu bidiviul lui Balor. Probabil însă că Tacit vorbeşte despre germanii occidentali. La cei din est şi la scandinavi mortul

era însoţit în ultima sa călătorie de veşminte şi obiecte de preţ. La eruli, o populaţie scandinavă, în unele cazuri până şi nevasta trebuia să se sacrifice pe rugul bărbatului şi, în *Edda* lui Snorri, tocmai aşa procedase Nanna, femeia lui Balor.

În afară de acestea, prea puţin se cunoaşte despre concepţiile germanice în legătură cu destinul ultim al omului. Numai tradiţia nordică vorbeşte despre soarta care îi aşteaptă pe eroii „aleşi între aleşi”, căzuţi în bătălie şi transportaţi de Walkirii în *Walhalla*, unde îşi petrec timpul luptându-se între ei în aşteptarea acelui *ragnarok*, „destinul zeilor”, care trebuie să se hotărască în bătălia finală, în care Odin, în fruntea forţelor „binelui”, va înfrunta forţele „răului”, conduse de Loki. Toţi adversarii odată nimiciţi, va apărea un nou pământ înverzit, repopulat cu ajutorul lui Lif, „viaţă” şi al lui Lifthrasir, „plin de viaţă”. Toată această întâmplare mitică pare dominată de o forţă nedefinită şi de nestăpânit care conduce vieţile înseşi ale zeilor, „marele Aso atotputernic”, cum îl numesc documentele medievale, poate înrudit cu Moira, căreia trebuie să i se supună chiar şi zeii lui Homer, dar despre care nu par să fi avut cunoştinţă germanii lui Tacit.

Panteonul. Reconstituirea *panteonului* germanic depinde în mare măsură de ampla mitologie nordică din epoca medievală, dar nu pot fi ignorate informaţiile autorilor clasici, oricât de viciate ar fi ele de interpretarea romană. O primă categorie de probleme apare chiar cu privire la sursele clasice, care îi prezintă pe germani ca fiind o civilizaţie preurbană (Tacit, *Germania* 9.1 – 3). După Caesar (*De Bello Gallico* VI 24), gradul lor de civilizaţie, întrucâtva „primitiv”, rămăsese nealterat, pe când obiceiurile galilor se corupseseră ca efect al vecinătăţii cu provincia romană. Ca şi în cazul celţilor, se naşte de aceea inevitabil întrebarea dacă, cel puţin atunci când au întâlnit Roma, ei deja elaboraseră sau nu un POLITEISM* organic, personal şi funcţional. Chiar şi absenţa imaginilor ne poate orienta în sensul unui politeism embrionar care nu a creat un canon iconologic al divinităţilor. Caesar (*De Bello*

Gallico VI 21) afirma că ei venerau ca zei numai pe aceia pe care îi puteau vedea şi de la care primeau un avanhi) evident, adică Soarele, pe Vulcan şi Luna. E imposibil să aflăm ce anume ascundea această triadă, care conducea poate la substratul indo-european (cap. IV, 3 – 4) şi devenită obscură probabil din exigenţele de scurtime ale expunerii lui Caesar. Totuşi relativ la un context cultural preurban, cum pare să fi fost acela al germanilor, cel puţin până în secolul ai IV-lea, cultul soarelui ar putea fi moştenirea unei străvechi fiinţe supreme celeste (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), pe când luna poate avea o oarecare legătură cu faptul că la ei măsurarea timpului se baza pe ciclurile lunare. Şi în epoca medievală încă e atestat un cult al soarelui şi al lunii, care a lăsat urme în numele germanice ale zilelor de duminică şi de luni (ZILELE SĂPTĂMÂNII*). Vulcan, însă, poate să fie de asemenea o interpretare romană a acelui foc personificat care în India vedică este *Agni* (AGNI ŞI SOMA*).

ZILELE SĂPTĂMÂNII

Luni: „ziua lunii"; germană *Montag*, germana nordică veche *mânatag*: engleza veche *mânandeeg*.

Marţi: „ziua lui Marie"; germanică „ziua lui Teiwaz", germana nordică veche *Zioslag*, frizona veche *Ttesdei*, nordică veche *fârsdagr*, engleză *Tuesday*, engleza veche *Tiwesdceg*.

Miercuri: „ziua lui Mercur"; „ziua lui Odin", nordică veche *Odhinsdagr*, germanică *Wothanesdagaz*, „ziua lui *Wotanaz*"; engleză *Wednesday*, engleza veche *wâdnasdceg*.

Joi: „ziua lui Joe"; germanică „ziua lui *ThunaraZ* \ germană *Donnerslag*, germana nordică veche *Donares iag*, engleză *Thursday*, engleza veche *Thunresdteg*. *Vineri*: „ziua Vencrei"; „ziua lui *Freyja*/*Frigg*, engleză *Friday*, engleza veche *Frâgedceg*; frizona veche *Frâadei*, dar şi *Frigender*, germană *Freilag*, germana nordică veche *Friatag*.

Sâmbătă: „ziua lui Saturn"; engleză *Saturday*, engleza veche Secterdeeg, *Sectemdceg, frizona veche Sâterdei*.

Duminică: „*lua Domnului*”: *germană Sonntag*, „ziua soarelui”, germana nordică veche *sunnun tag*; engleză *Sunday*, engleza veche *sunnandag*.

Mercur-Odin, Hercule-Thorr, Marle-Tyr în sensul unui politeism personal, totuşi, pare să meargă Tacit (*Germania* 9.1) atunci când susţine că germanii îl venerau mai mult decât pe oricare altul pe Mercur, şi apoi la rând pe Hercule şi pe Marte. Este o interpretare romană evidentă, care îi trece cu totul sub tăcere, în ordine, pe Odin, divinitate supremă a panteonului germanic, pe Thorr şi pe Tyr.

Mercur, divinitaie psihopompă romană, îşi afla o corespondenţă în rolul lui Odin, care deţinea tutela eroilor căzuţi în bătălie, dar şi a comerţului, întocmai ca romanul Mercur. Hercule l-ar acoperi în schimb pe germanicul [36]*Thunaraz*, Thorr din mitologia scandinavă, iar asimilarea s-ar baza pe faptul că Hercule e înarmat cu o bâtă aşa cum Thorr este cu un ciocan. Totuşi, cum ciocanul lui Thorr este fulgerul, ca urmare s-a produs o alunecare care a dus la identificarea zeului german cu romanul Joe, stăpânul fulgerului, în sfârşit, Marte ar trebui să-l ascundă pe germanicul *Teiwaz*] *A*, adică Tyr, care în *Edda* lui Snorri este prezentat ca un zeu al războiului. Cu o mare probabilitate Marte venerat ca „primul dintre zei” de către tencteri, trib germanic care trăia între Rin, Lippe şi zona Ruhr-ului, e tot acest *Teiwaz-lyr*.

Numele lor, în sfârşit, contribuiau la formarea celor care pentru latini erau respectiv „ziua lui Mercur” (miercuri), „ziua lui Joe” (joi) şi „ziua lui Marte” (marţi) (ZILELE SAPTĂMÂNII*).

Mitologia

Identificarea acestor trei figuri divine dominante ale *panteonului* germanic ne conduce spre bogata mitologie nordică transmisă de tradiţia medievală, care împărţea lumea divină în două mari grupuri, ASII ŞI VANII.

---

36 Wothanaz\ cf. germanică *wotha-, „elan, forţă spirituală, inspiraţie“; în germana nordică veche Wuotan şi în engleza veche Woden) cf. germană Wut, „avînt“, anglo-saxonă wolh, „cîntec“, gotică wods, „posedat“; vedică asu-, avestică ahu-, „viaţă, forţă vitală“.

Odin, Thârr şi Tyr ţin de Asi, dar Odin e divinitatea principală, „tatăl tuturor”, aşa cum deseori e definit de epitetele care îl însoţesc. În germanică numele este *Wothanazi5*, pe care Adam din Bremen îl traducea prin latinescul *furor*, „avânt”. Fără un ochi, renunţase de bunăvoie la el pentru a obţine ştiinţa supremă, puterea magică, pe care o câştigase rămânând pe deasupra nouă nopţi la rând atârnat de un copac. Nu este improbabil ca această întâmplare a lui Odin să simbolizeze fundamentul mitic al unei iniţieri şamanice (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*). Reprezentat cu o pălărie largă care îi ascunde chipul, înfăşurat într-o mantie, cu legături în sfera morţii» el este stăpânul cunoaşterii oculte, al inspiraţiei profetice ca şi al elanului războinicilor în bătălie, şi deţine cu de la sine putere rolul de şef, astfel încât să concentreze în sine o multitudine de funcţii şi atribuţii.

ASII ŞI VANII

Împărţirea lumii divine în Asi (nordica veche *ăss*, plural *desir*) şi Vani (nordica veche *vanr*, plural *vanir*), pare a fi necunoscută germanilor continenlali. Nu sunt două grupuri omogene şi nici opuse, deşi gravitează pe orbite noi distincte. În cult sunt celebrate în mod frecvent împreună, repetare rituală simbolică a pacificării obţinute la sfârşitul îndelungatului război mitic, care provocase ambelor părţi pierderi ireparabile. Pacea e totuşi inechitabilă, deoarece, la schimbul de prizonieri care e un transfer dintr-un sector în altul, Asii trimit, împreună cu Mimir, un bărbat foarte înţelept, pe cel mai chipeş şi mai fermecător dar şi cel mai puţin inteligent, Hoenir, ales pe nepusă masă ca şef al Vanilor, în timp ce aceştia îi trimit pe cei mai importanţi reprezentanţi ai lor, Njordhr împreună cu copiii săi Freyr şi Freyja: o îmbogăţire a *panteonului* Aşilor în defavoarea Vanilor. Asii, printre care se numărau divinităţile principale ale *panteonului*, ca Odin, Tyr şi Thórr, reprezintă sfera sacrală şi războinică, sunt zeii şefilor, ai preoţilor şi ai războinicilor. Alta este în schimb natura Vanilor, care exprimă bogăţia (Njordhr e foarte bogat) şi fecunditatea, gata mereu să-i ajute pe oameni cu

puterile lor. Ei sunt distribuitori ai bogăţiilor, sunt legaţi de pământ, din care scot grânele, şi de mare, tutelează fecunditatea şi sunt în mod frecvent semnalaţi prin atribute falice.

Alături de Odin îl întâlnim pe Tyr, în germanică *Teiwaz*, care este poate cel mai vechi dintre Vani, garantul dreptului şi al justiţiei. Într-adevăr, atunci când zeii au vrut să-l lege printr-un vicleşug pe lupul Fenrir, pentru că ştiau că în confruntarea finală, *ragnarok*, l-ar fi ucis pe Odin, Tyr s-a oferit drept garant vârându-şi propria mână în gura lui Fenrir (*Edda* lui Snorri: *Gylfagining* 34). Şi în calitate de garant, Tyr prezidează adunarea poporului, *thing*, de unde epitetul Thingsus care îl însoţeşte ca Marte în două inscripţii latine. Identificarea cu romanul Marte este probabil rezultatul unei alunecări a lui Tyr în dimensiunea războiului. Totuşi el nu e zeul care luptă, ci cel care garantează ordinea războiului, regulile jocului şi ale forţei.

Zeu care luptă este în schimb Thorr, Hercule al lui Tacit, căruia germanii îi înalţă imnuri atunci când pornesc la luptă (*Germania* 3.1). Înarmat cu ciocanul Mjollnir, care are puterea de a se întoarce în mâna lui după ce a fost azvârlit cu forţă, el este zeul tunetului şi al fulgerului, peste faptul că e cel al războiului. Dar el este şi divinitatea care ocroteşte activităţile rurale datorită competenţei sale asupra fenomenelor atmosferice.

Dacă aceştia sunt cei mai importanţi dintre zeii Asi, dintre Vani să-l semnalăm pe Njordhr, cu copiii săi Freyr şi Freyja. Njordhr nu este altceva decât zeiţa *Nerthus* a lui Tacit cu care e legat etimologic, chiar dacă rămâne o problemă diferenţa de ordin sexual. Mai mult decât o muma Glie, cum înţelege Tacit, Njordhr este o divinitate a întinderilor marine, care ocroteşte şi favorizează pescuitul şi călătoriile pe mare. Tradiţia nordică povesteşte căsnicia sa nefericită cu zeiţa eponimă a ţinuturilor scandinave, Skadhi, care iubea muntele. Freyr este o divinitate protectoare a fertilităţii şi probabil trebuie identificat cu Fricco, reprezentat în templul din Uppsala, înzestrat cu un falus mare, dăruind cu generozitate pace şi plăcere.

Puterea lui se întinde şi asupra ploii şi asupra fertilităţii terenurilor. Freyja, la rândul ei, e strâns legată de sexualitatea desfrânată şi licenţioasă. Săracă în privinţa mitologiei, unde ea apare cel mult ca obiect al dorinţei giganţilor cu care se luptă zeii. *Edda* lui Snorri (*Gylfagining* 35) menţionează călătoriile ei în căutarea soţului bdhr, în cursul cărora ea îşi schimba deseori numele. Aceste caracteristici ale sale, de la legătura incestuoasă cu fratele la permanentele ei deplasări şi până la polionimie, ne-ar putea determina s-o vedem schiţată în Isis, pe care o venerau suevii, potrivii lui Tacit (*Germania* 9.2), probabil prin analogie cu întâmplările mitice ale zeiţei egiptene, şi ea polionimă (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*). Freyja are un dublet în Frigg, soţia lui Odin, şi cu acesta din urmă îşi împarte morţii pe câmpul de luptă, cuprinzând în felul acesta şi domeniul morţii în calitate de nume tutelar al fecundităţii, Freyja împarte probabil cu Frigg litularitatea din „ziua Venerei” (ZILELE SĂPTĂMÂNII*).

Loki, Balor şi catastrofa cosmică

Un rol cu totul deosebii îi revine lui Loki, întruchipare pură a răului ca scop în sine, căruia în *Edda poetică* i se dedică un cânt întreg, *Locasenna*. Deşi îi frecventează pe Asi, Loki nu este un zeu în sensul strict al termenului, tot aşa cum cu greu poate fi şi opusul său, Balor, fiul lui Odin, dus la moarte de Loki printr-o stratagemă. Inteligenţă vicleană al cărei unic scop e acela de a dezechilibra ordinea cosmică, el ascunde poate un străvechi trickster (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*). Dar chiar de-ar fi aşa, lumea germanică l-a reprelucrat într-o cheie rafinat intelectuală care nu se exprimă prin intermediul acţiunii brutale şi violente, ci mai curând prin mijlocirea inteligenţei. Acţiunea cade în sarcina emisarilor săi, cum ar fi lupul Fenrir, sau a celui care se lasă prins în plasa maşinaţiunilor sale, ca mai sus amintita Frigg. Aflat la polul opus faţă de Loki, Balor e desăvârşit, „pur”, inocent, dar şi naiv şi uşor de atacat. Se bucură de o invulnerabilitate relativă, deoarece Frigg, atunci când fiul

i-a dezvăluit premoniţiile sale onirice care îi anunţau moartea, obţine din partea tuturor elementelor jurământul că nu îi vor face niciodată vreun rău lui Balor, cu excepţia vâscului, căruia nu i s-a adresat, pentru că i se păruse inofensiv. Şi astfel Balor a murit din cauza unei crengi de vâsc. Personaje speculare, Loki şi Balor sunt actorii unui conflict cosmic în care e implicată întreaga lume divină şi care se rezolvă într-o perspectivă escatologică. Moartea lui Balor deschide calea pentru *ragnarok*. Fiinţele conduse de Loki se vor confrunta cu zeii, ucigându-se reciproc. Acesta e „destinul zeilor"; dar după moartea lui Loki şi după catastrofa, pământul se va ivi din nou din mare şi chiar şi Balor se va întoarce, împreună cu ceilalţi zei.

Moştenirea indo-europeană. Rolul asumat de şefia germani[37], poziţia sa alături de preot şi separarea lui de conducătorul militar pot fi elemente care să conducă la ideologia tripartită a indo-europenilor (cap. IV, 3). Dar mai ales prin mitologia sa civilizaţia germanică a contribuit în mod deosebit la reconstituirea patrimoniului indo-european. Aceasta nu înseamnă că germanii nu ar fi elaborat acest patrimoniu în sens personal, ca răspuns la cerinţele lor. Şi nici nu se poate susţine că reelaborarea a fost omogenă şi univocă la diversele ramuri germanice.

Elemente răzleţe care să conducă la substratul indo-european se pot recunoaşte deja graţie informaţiilor furnizate de Tacit, a cărui interpretare, de pildă, a zeilor Aici ai naarvalilor drept Castor şi Pollux, Dioscurii (Tacit, *Germania* 43.4), permite lectura acestei perechi divine după criteriul perechii Năsatya din India vedică drept divinităţi de funcţia a III-a. Tot astfel e posibil să conducă la substratul indo-european şi practica erulilor de a incinera alături de defuncţii de vază pe nevestele acestora, analogă cu *sati* hindus. Dar mai ales în mitologia nordică se pot depista caracteristici comune cu alte populaţii europene. Acestei tradiţii i-ar aparţine războiul mitic

37 Şi în cazul acestora, mai ales înainte de Evul Mediu şi ca şi în cazul celţilor (par. 2), nu e prudent să se vorbească de regalitate, ci poate mai corect de chefferie.

dintre ASI ŞI VANI*, care şi-ar afla o paralelă în conflictul dintre romani şi sabini, rezolvat printr-o conciliere politică a celor două realităţi culturale (cap. VII, 2 – 3). O a doua paralelă ar putea fi oferită de tradiţia vedică, dacă nu chiar prevedică (cap. IV, 2), unde fraţii Năsatya, divinităţi din funcţia a III-a, distribuitori ai prosperităţii, erau excluşi de la privilegiile ofrandelor, de care se bucurau ceilalţi zei, sub pretextul că nu erau divinităţi cu drepturi depline, fiind prea apropiaţi de oameni. Când cei doi Năsatya au pretins să fie recunoscuţi, conflictul a ajuns inevitabil. Tyr, în momentul în care îşi pierde mâna între fălcile lupului Fenrir, ca garant al lealităţii zeilor, întâlneşte un omolog în celticul Nuadu „cu mâna de argint” şi în romanul Mucius Scaevola în ceea ce îi priveşte, Odin şi Tyr, care prin germanicul *Teiwaz* descinde probabil din indo-europeanul *deiwos*, prin legătura lor cu rolul şefului, cu magia (Odin), cu justiţia (Tyr), indică funcţia I. Cu toate acestea, Odin exprimă avântul războinicilor şi este conducătorul Aşilor în confruntarea cu forţele lui Loki, în timp ce Tyr prezidează bătălia ca garant al luptei echitabile, ambii suferă o alunecare în direcţia funcţiei a II-a, care de altfel este acoperită de Thdrr, adevăratul zeu al războiului la popoarele germanice. Funcţia a III-a e guvernată, în sfârşit, de Njordhr, Freyr şi Freyja, cu dubletul ei Frigg.

O trăsătură ulterioară a lumii culturale indo-europene pare a fi reflectată de mitul antropogonic menţionai de Tacit (*Gemtania* 2.3), potrivit căruia strămoşul poporului germanic ar fi fost *Mannus*, fiul lui *Tuistus*, născut din pământ. *Tuistus*, etimologic „dublul”, „geamănul”, care unindu-se cu sora Yami, „geamăna”, dă naştere omenirii; o altă corespondenţă poate fi identificată în iranianul Yima, şi el „geamăn”, primul om şi primul rege. *Mannus*, la rândul său, este în mod evident „omul”[38] şi în mod formal omolog indianului *Manu* (*s*), părintele umanităţii (cap. IV, 2).

Bibliografie

LUCRÀR1 GENERALE

---

38 Cf. germ. Mann şi engl. man.

Boyer R., 1991, 7/ *sacro presso*i *Germant e gli Scandinavi*, în J. Ries (ed), *Trattato di antropología del sacro*, îi *l'uomo indo-europeo e il sacro*, Milano, pp. 181 – 210.

Boyer R., 1991, *L'uomo e il scropresso gli Slavi*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropología del sacro*, îi *l'uomo indo-europeo e il sacro*. Milano, pp. 213 – 235.

Campanile E., 1991, *Aspetti del sacro nella vita dell'uomo e della società céltica*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropología del sacro*, îi *L'u omo indo-europeo e il sacro*, Milano, pp. 149 – 178.

Campanile E., 1994, *La religione dei Celţi e* la *religione dei Germani*, în G. F¡loramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 605 – 633 şi 635 – 665.

Conte F., 1985, *La mythologie slave*, în *Mythes et croyances du monde entier*, I: *Le monde indo-européen*, Paris.

De Vries J., 1956 – 1957, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 vol., Berlin.

De Vries J., 1961, *Keltische Religion*, Stuttgart.

Draak M., 1969, *The Religion of the Celts*, Leiden.

Dumézil G., 1959, *Les dieux des Germains*.

Duval P.-M., 1970 a, *Les dieux de la Gaule*, Paris.

Green M.J. 1986, *The Gods of the Celts*, Gloucester.

Jouet Ph., 1989, *Religion et mythologie des Baltes*, Milano-Paris.

Le Roux F. – Guyonvarc h Chr. – J., 1986, *Les Druides*, Rennes.

Markale J., 1985, *Le druidisme*, Paris.

Plă ANI V., 1950, *La religione dei Celţi e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana*.

Milano.

Polomê E., 1989, *Essays on Germanie Religion*, Washington.

Ross A., 1986, *The Pagan Celts*, London.

Str Om A. – Biezais H. (ed.), 1975, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart-Berlin.

STUDII

Boyer R., 1986, *Le monde du double. La magie cheze les anciens Scandinaves*, Paris.

BOYER R., 1986, *Le mythe Viking*, París.

Bruneaux J.-L., 1986, *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, París.

Campanile E., 1981, *Studi di cultura céltica e indo-europea*, Pisa.

Campanile E., 1990, *La ricostruzione della cultura indo-europea*, Pisa.

Davidson H.E. (ed), 1989, *The Seer în Celtic and Other Traditions*, Edinburgh. Dumézil G., 1959, *Loki*, Paris.

Duval P.-M. (ed.), 1987, *Recueil des inscriptions gauloises*, Paris.

Gasparjni E., 1973, *ÎI matriarcato slavo*, Firenze.

Grhmas A.J., 1985, *Des dieux et des hommes*, Paris [trad. rom., Meridiane, 1997]. Kuhn H., 19621, *Edda*, I: *Texts*, Heidelberg.

Larson GJ. (ed.), 1974, *Myth în Indo-European Antiquity*, Berkeley-Los Aceles-London.

Lincoln B., 1986, *Myth, Cosmos and Society*, Cambridge, Mass.

Puhvel J., 1988, *Comparative Mythology*, Baltimore-London.

Tácito, 1990, *La vita di Agricola. La Germania*, ed. L. Lenaz, Milano.

Webster G., 1986, *The British Celts and their Gods under Rome*, London.

Roma antică

1. Scurtă prezentare istorică

Roma nu este decât una dintre multele cetăţi care existau în Italia antică şi ea îşi dobândeşte acest statul abia prin secolul al VII-lea î.Hr. Teritoriul cunoscuse aşezări omeneşti încă din secolul al VIII-lea î.Hr., epocă în care sunt datate colibele scoase la lumină pe Palatin. Alte vestigii, unele de origine miceniană (cap. V, 1), descoperite între Etruria meridională, Umbria şi Lalium, urcă până la jumătatea mileniului al II-lea.

Nu ştim care vor fi fost populaţiile autohtone din Latium, dar ştim că în faza protoistorică aceasta precum şi celelalte regiuni erau deja locuite de popoare cu care viitoarea civilizaţie romană va intra rând pe rând în contact. Indo-europeni prin origine şi prin limbă (cap. IV, 3), viitorii romani au pătruns în peninsula italică din Europa centrală, aducând cu ei obiceiuri, uzanţe, tradiţii religioase şi culturale, instituţii sociale, sisteme de clasificare şi tehnici de cultivare a pământului, pe care în decursul timpului le-au modificat şi adaptat la noile lor cerinţe. Înconjurată de latini, sabini şi etrusci şi ulterior aflată în contact cu oscii, cu umbrii, cu samniţii, civilizaţia romană, spre deosebire de ceea ce s-a petrecut în Grecia, nu a convieţuit cu celelalte cetăţi-stat prezente în Latium şi în restul Italiei şi nici nu a fost posibilă vreo formă de omogenitate religioasă, pentru că, dacă limba era latină, religia era romană şi condiţia pentru a o practica era de a fi „cetăţean” roman. În felul acesta religia era pecetea identităţii (cap. I, 1).

Înainte de a deveni dominantă, viitoarea civilizaţie romană suportă pe de o parte influenţa culturii etrusce, care în secolele al VIII-lea şi al VII-lea! C trece printr-un proces de elenizare, şi pe de alta a coloniilor greceşti din Italia meridională. Cetăţile Graeciei Magna au importat în aria italică *panteonul* şi bogata mitologie a patriei-mamă, cu care nu au întrerupt niciodată legăturile. La rândul lor cetăţile etrusce, pe teritoriul cărora s-au descoperit urme ale unor activităţi cultuale proloistorice începând din secolul al X-lea î.Hr., dezvăluie forme de interferenţă religioasă cu lumea latină, umbriană, samnită şi faliscă, pe de o parte, pe de altă parte, după secolul al VIII-lea î.Hr., atunci când structura urbană evoluează spre forme mai complexe, ele suportă fascinaţia culturii greceşti la care ar trebui să se adauge şi cea fenicia no-punică. Astfel etruscii au derivat din universul latin, ca şi din cel umbrian şi sabin, divinităţi ca *Maris* (Marte), *Nethuns* (Neptun), *Menerva* (Minerva), *Şatre* (Saturn), *Uni* (Iunona). Ulterior acest panteon s-a elenizat prin acţiunea castelor

dominante şi a grupurilor sacerdotale legate de acestea, care găseau în civilizaţia greacă un cadru de referinţă ideal, dar şi ca urmare a neîntreruptelor schimburi comerciale. Bogata mitologie greacă a fost adoptată iar divinităţile etrusce au fost supuse unei *interpretatio graeca* (cap. VI, 2). Zeus oferă propriile sale forme lui *Tinia*, Hera lui *Uni*, Afrodita lui *Turan*, Alena *Menervei*, Poseidon lui *Nethuns*, Demeler lui *Vei*. O parte din panteonul etrusc îşi păstrează însă trăsăturile sale iniţiale, şi chiar dacă s-a gre cizat până şi cultul, tipic etruscă a rămas elaborarea teoretică a auspicaţiei (DIVINAŢIA*), deşi împărtăşită cu celelalte populaţii italice, mai ales sub forma aruspicinei, pe care romanii o socoteau ca ţinând de *disciplina etruscă*.

În scenariul acesta se înserează Roma, care suferă în cursul formării sale influenţe atât de puternice încât este imposibil să se vorbească despre o „Romă la origini în întregime romană" Probabil că, în privinţa originii, nici măcar nu se poate vorbi de influenţe. Prezenţa etruscilor elenizaţi, coloniile greceşti, vesela scumpă grecească descoperită, anumite tradiţii „mitice" ne pot face să ne gândim la Roma ca la un val avansat al expansiunii şi difuziunii culturii greceşti, în care ar fi fost cufundaţi locuitorii cetăţii. Aceasta nu înseamnă că Roma nu şi-ar fi elaborat o civilizaţie proprie şi specifică, un sistem religios propriu, potrivit propriilor cerinţe, ulterior extinse la cetăţile cucerite. Roma, însă, îşi însuşea şi zeii „străini" folosindu-se de *evocatio* (evocare), formulă rituală de origine străveche, păstrată în arhivele Pontificilor şi poate aparţinând substratului indo-european, având în vedere că o practicau şi hiliţii (cap. II, 5). Comandantul trebuia să o rostească în faţa cetăţii duşmane pentru a-i îndemna pe zei să o abandoneze şi să se ducă binevoitori la Roma unde s-ar fi bucurat de mare cinstire. Odată victimele sacrificate şi terminată consultarea viscerelor, după evocare urma rostirea, după nişte formule rigide, a blestemului la adresa cetăţii duşmane şi a oştilor sale. Un exemplu de *evocatio* poate fi cea rostită în anul 146 î.Hr. de Scipio Africanul cel

tânăr în faţa zidurilor Cartaginei:

„Dacă există un zeu, dacă există o zeiţă, sub oblăduirea cărora s-ar afla poporul şi cetatea Cartaginei, eu te rog, eu le implor mai ales pe line, care ai luat sub ocrotirea ta cetatea aceasta şi poporul acesta, vouă vă cer un act de bunăvoinţă: abandonaţi poporul şi cetatea Cartaginei, părăsiţi locurile lor, templele lor, riturile lor şi cetatea lor, plecaţi departe de ei, inspiraţi spaimă, groază şi uitare acestui popor şi acestei cetăţi, treceţi de partea Romei, veniţi la mine şi la ai mei, locurile noastre, templele noastre, riturile noastre, cetatea noastră să vă fie mai plăcute şi mai dragi, iar faţă de mine, de poporul roman, de soldaţii mei arătaţi-vă binevoilori, procedaţi astfel încât să aflăm acest lucru şi să fim conştienţi de el. Dacă veţi proceda astfel, vă făgăduiesc drept ofrandă prin legământ temple şi celebrarea de jocuri” (Macrobius, *Saturnalii* 111 9.7 – 9).

2. Teologia romană: *triadele şi panteonul*

Deşi supusă unor continue presiuni inovatoare, de la asimilarea unor divinităţi străine la instituirea de noi culte şi rituri şi până la elenizarea *panteonului* său, care în cursul secolelor al III-lea şi al II-lea a căpătat la scară mare caracteristici antropomorfe, Roma prezenta în acelaşi timp o religie extrem de conservatoare, exprimată prin recurgerea permanentă şi obsesivă la *moş maiorum* (cultul strămoşilor). Aceste două tendinţe sunt recognoscibile într-un *panteon* unde alături de divinităţi cu o personalitate complexă şi articulată, ca Joe sau ca Marte însuşi, coexistă divinităţi limitate la o singură funcţie, ca Vesta sau Ceres sau ca Iunona însăşi. Aceste divinităţi, când dinamice, când limitat sectoriale, confereau o formă lumii, îi stabileau graniţe spaţiale şi temporale, o ordonau şi răspundeau exigenţelor poporului roman.

E o lume care îl află la „începuturi” pe Ianus, zeul cu două feţe, care în istoricizarea evhemerizantă[39] a poeţilor

39 Evhemerismul e o formă raţionalişti de interpretare a faptelor religioase şi îndeosebi a povestirilor mitice. Potrivit acestei interpretări, zeii ar fi oameni din vechime, remarcaţi pentru

auguşti, culeasă încă de cronografii antici, este „primul" dintre regii din Latium, care precedă venirea lui Enea în Italia. El purta epitetele de *Patulcius* şi de *Clusius*, întrucât prezida la deschiderea şi la închiderea porţilor, fie cele private, fie cele ale templului dedicat lui; era zeul pragului care ca *ianitor* supraveghea locurile de trecere. împărţea cu Iunona şi începutul fiecărei luni, calendele, dar de la el îşi lua numele şi prima lună a anului lunisolar, *Ianuarius*, ianuarie. Divinitate care stătea la originea timpului şi a zeilor, Ianus era zeul celor numite *prima*, adică al oricărei forme de început. Cele numite *extrema* reveneau, în schimb, Vestei iar serbările sale, *Vestalia*, cădeau pe 9 iunie, cu puţin înainte ca soarele să intre în faza sa descendentă, împărţind anul la jumătate şi încheind o perioadă de şase luni, aşa cum şase erau şi VESTALELE. în invocaţiile către zei din timpul acţiunilor sacrificiale primul trebuia să fie rostit numele lui Ianus şi ultimul cel al Vestei. Omologă din punct de vedere etimologic cu grecoaica Hestia, cu care împărţea tutela vetrei domestice şi a celei publice a statului, trimiţând la sanscritul *vasija*, locuinţă, Vesta domină spaţiul închis al casei şi al statului şi încheie, prin opoziţie, funcţia inovatoare periodic începută de Ianus. Într-o oarecare măsură ea îşi asuma rolul unei cenfiralităţi cosmice care se exprima în sens spaţial, casă, şi temporal, jumătatea anului. *Summa*, adică prerogativele divine supreme, reveneau în schimb lui Joe, căruia îi erau de aceea rezervate toate idele, la jumătatea fiecărei luni, atunci când luna celestă ajunge la maxima ei strălucire, la „culmea" arcului temporal lunar. Numele său, *Jupiter*, este etimologic legat de *Dyauspitar* din India vedică (cap. IV, 3), cu care împărtăşeşte aspectul luminos şi dimensiunea uranică, chiar dacă situat într-un cer mai puţin distant decât acela al zeului vedic, mai aproape de

---

binefacerile oferite semenilor lor şi divinizaţi după moarte. Cuvîntul a fost creat după numele lui Evhcmeros, care a trăit în secolul al IV-lca şi al IlI-lea î.C., autor al unei /sforii sacre, în care se nara povestea lui Zeus, stăpîn al insulei fantastice Pan- chea, divinizat de supuşii săi după moarte.

lumea oamenilor. Moştenire a patrimoniului indo-european, Joe întruchipa principiul regalităţii şi, după ce la Roma regele şi-a pierdut prerogativele politice, pe acela al sacralităţii. Divinitate comună a locuitorilor din Latium, era venerat printr-un cult comun pe Munţii Albani ca Joe Latiarul, extinzându-şi propria suveranitate mai presus de orice diviziune teritorială şi politică a latinilor. La Roma, împreună cu Marie, veche divinitate italică stăpânind domeniul militar, şi cu Quirinus, divinitate locală a romanilor, forma „triada arhaică”, absolut simetrică cu triada divină dominantă la Gubbio (triada iguvină), formată din Joe, Marte şi Vofionus, şi acesta din urmă zeu „local” al cetăţii Gubbio. Iar pentru slujirea lui, ca şi a lui Marte şi a lui Quirinus, erau consacraţi cei trei mari flamini. Această triadă arhaică ar putea reprezenta continuitatea în civilizaţia romană a ideologiei tripartite a indo-europenilor (cap. IV, 3). Principalul său sediu era templul inaugurat pe Capitoliu în 509 î.Hr., unde Joe purta epitetul de Optimus Maximus, superior oricărui alt Joe sectorial, mai presus chiar şi de Joe Latiarul. În virtutea caracterului său uranic, Joe se bucura de o cunoaştere omniscientă care îl făcea garant al pactelor şi jurămintelor iar în numele lui feţialii (par. 4) încheiau alianţe şi declarau război. Tot ca zeu uranic el îşi trimitea mesajele prin intermediul zborului păsărilor, pe care augurii (par. 4) aveau sarcina de a-l interpreta.

Marte, la rândul său, ocupa spaţiile exterioare ale cetăţii, de unde veghea asupra acesteia. Faimos era templul lui Marte „la ieşirea pe poarta Capena”, lângă care se adunau trupele care trebuiau să acţioneze la sud de Roma şi de unde pornea o procesiune solemnă pe cai (*transvectio equitum*) care ajungea pe Capitoliu. El nu e stăpânul lumii exterioare şi sălbatice, ci îi revine sarcina de a proteja cetatea de pericolele din afară. Veche divinitate italică, la Roma de la el îşi ia numele prima lună a calendarului arhaic, martie, cu care se deschidea după tradiţie sezonul campaniilor militare, care se încheia în octombrie. Şi în aceste două luni se concentrau sărbătorile

dedicate lui, legate de universul războiului: pe 19 martie, în cursul ceremoniilor *Quinquatrus* avea loc o purificare (*lustratio*) preliminară a armelor după care urma cea a trompetelor de război, pe 23 ale aceleiaşi luni, în cadrul ceremoniei *Tub**lustrium*\\ pe 15 octombrie se celebra ritul „calului din octombrie” iar pe 19 purificarea solemnă a armelor (*armilustrium*), la sfârşitul sezonu' lui de război. Dar în martie, pe 14, în ajunul lunii pline se celebrau *Equirria*, o cursă de care, precedate pe 27 februarie, la apariţia lunii noi, de o altă sărbătoare cu acelaşi nume şi constând tot dintr-o cursă de care pe Câmpul lui Marte, care servea la introducerea lunii lui Marte, adică martie.

Quirinus, divinitate „locală” romană, se configurează în ce-l priveşte ca un zeu al romanilor, şi anume al quiriţilor, bărbaţii organizaţi în *curia*. Quirinus, în forma *Co-uiri-no* –, quiriţi, *co-uiri-tes*, şi curia, *co-uiria* –, sunt formate pornind de la un acelaşi cuvânt, iar *curia* era locul unde la origine se adunau bărbaţii cetăţii. În cele din urmă, Quirinus urma să fie divinitatea tutelară a bărbaţilor adulţi în ansamblu. Apartenenţa la o triadă, care nu pare întâmplătoare şi în care primele două elemente guvernează, respectiv, Joe spaţiul sacralităţii-regalităţii şi Marte pe acela al războiului, ne poate îndemna să-l aşezăm pe Quirinus la tutela funcţiei a 111-a din ideologia tripartită a indo-europenilor (cap. IV, 3). În această direcţie ar conduce sărbătoarea *Quirinaliilor*, care cădeau pe 17 februarie şi încheiau ciclul deschis de *Fornacalia*, sărbătoare mobilă[40] din februarie, care îşi căpătase numele de la cuptorul utilizat pentru prăjirea griului farro. Fiecare *curie* o celebra în mod independent; era vorba de un fel de SĂRBĂTOARE* a recunoştinţei, după care griul prăjit putea să intre în circuitul consumului. Cei care nu putuseră să aducă sacrificii la Fomacalia, puteau s-o facă la Quirinalia, sărbătoare de sinteză, care reunea ansamblul quiriţilor, fără deosebiri şi iară divizări sociale de niciun

40 Mobile (conceplivae) erau toate sărbătorile care nu cădeau la o dată fixă, ci a căror cadenţă era decisă rind pe rînd. „Mobilitatea“ lor depindea poate de faptul că celebrarea era legată dc ciclul lunar.

fel. Dacă rolul lui Quirinus fusese la origine acela de a fi un zeu din funcţia a III-a, cu timpul însă el a suferit o alunecare în sens politic şi civic. Şi cu timpul Quirinus a fost probabil asimilat cu Romulus, pentru că Quirinus este Romulus divinizat. Sau e posibil chiar să fie vorba de una şi aceeaşi figură, pe care Roma a divizat-o în persoana lui Romulus, fiul lui Marte, întemeietor al cetăţii, şi a lui Quirinus, în care Romulus se transformă din voinţa lui Joe prin mijlocirea lui Marte.

Ulterior, această triadă arhaică sau precapitolină a fost înlocuită de triada capitolină, formată din Joe, Iunona şi Minerva, în mod evident construită pe modelul grecesc al lui Zeus, Hera şi Atena; cele două zeiţe se bucurau fiecare de o încăpere în templul lui Joe de pe Capitoliu. Iunona, soţia lui Joe şi complementară lui în ceea ce priveşte controlul timpului, pentru că ei îi revin calendele, începuturile fiecărei luni, când nopţile sunt întunecoase din cauza lunii noi, pe când Joe e stăpânul nopţilor luminoase, la ide, când e lună plină. Dar ea îi este complementară şi pe plan politic în măsura în care, venerată pe Capitoliu ca Iunona Regina în serviciul căreia era numităfla*minica*, soţia flaminului lui Joe, ea exprimă jumătatea „feminină” a statului. Având legătură cu începuturile, înţelese în sensul de „a da naştere”, solidară cu fecunditatea feminină şi deci invocată drept *Lucina* la naşteri şi drept *Caprotina* la 7 iulie, la *Nonae Caprotihae*, o sărbătoare exclusiv feminină în care se celebra un sacrificiu menit să obţină fertilitatea, Iunona se scinda într-o *iuno* individuală, de care fiecare femeie se simţea reprezentată, şi într-o *Iuno* publică, aceasta cuprinzând în mod colectiv toate femeile căsătorite.

Cât despre Minerva, ea este aproape cu certitudine o divinitate de origine etruscă, puţin răspândită printre popoarele italice. „Evocată” (par. 1) de Faleria după cucerirea cetăţii în anul 241 î.Hr., zeiţa îşi găsise sălaş la Roma într-un mic sanctuar la poalele colinei Caelius, numit *sacellum Minervae Captaie* (micul templu al Minervei Prizoniere). În afara acestui mic sanctuar, a unui templu pe

Aventin şi a încăperii din templul lui Joe de pe Capitoliu, Roma nu a mai dedicat alte locuri zeiţei. La fel de săracă e şi teologia ei, care se poate sintetiza în funcţia de divinitate protectoare a artelor şi meseriilor şi a celor care le practică, sărbătorită la *Quinquatrus*, pe 19 martie. În ciuda acestui lucru şi în ciuda unei elenizări precoce, Minerva completează şi aproape încheie în mod eficace organizarea cosmosului, făcând legătura între triada arhaică şi triada capitolină prin înscrierea ei în ciclul festiv al lui Marie. Ca titulară a artelor, şi deci a „culturii", ea oferă noului Joe roman, care, după afirmarea republicii, luase asupra sa prerogativele specifice ale suveranităţii, instrumentele „culturale" care permiteau încredinţarea în mod provizoriu a puterii suverane (*imperium*) înalţilor magistraţi romani, care luaseră locul regilor.

Mai prejos de aceste divinităţi şi mai prejos de triada capitolină şi de Ianus şi Vesta, opera un număr de doisprezece zei, a căror poziţie subordonată se deduce din faptul că în serviciul lor se aflau cei doisprezece flamini mici (par. 4). Şi aceşti zei, ale căror nume se deduc din cele ale fiecăruia dintre flamini, contribuiau la organizarea cosmosului prin intermediul funcţiilor respective reprezentate de fiecare. În această panoramă se detaşează figura lui Ceres, divinitate a creşterii şi a fertilităţii agrare, identificată cu grecoaica Demeter încă din epoca arhaică, şi care cu trecerea timpului se va arăta a fi zeiţa ocrotitoare a plebei, tot aşa cum din plebe se trăgea şi flaminul care se ocupa de cultul ei.

Larii, Penaţii şi Manii

Alături de aceşti zei personali, religia romană poseda colectivităţi de fiinţe extraumane, cum sunt Larii, Penaţii şi Manii. Aceştia din urmă, recunoscuţi ca „zei" încă din secolul al V-lea î.Hr. şi invocaţi întotdeauna numai la plural, erau o colectivitate cultuală cu care se identifica spiritul defuncţilor, un fel de divinitate a stării de moarte. În epoca târzie a republicii ei par să sufere o alunecare care îi transformă într-un fel de dublu al defunctului, care în cele din urmă îl va şi înlocui pe acesta.

Şi Larii erau de regulă invocaţi la plural, în timp ce prin singular era desemnai în mod exclusiv *L-ar familiaris*, larul care trebuia să ocrotească întreaga familie înţeleasă ca ansamblu de oameni liberi şi de sclavi, dar şi ca spaţiu fizic definit din punct de vedere teritorial. Caracterul teritorial al Larilor, care ca *praestites* ocroteau solul Romei, ieşea în evidenţă mai ales la ţară, unde ei, în calitate de *agri custodes*, paznici ai câmpurilor cultivate, primeau un sacrificiu purificator din partea fiecărui proprietar lângă *compila*, răspântiile pe care erau instalate mici construcţii care delimitau hotarele între diferitele proprietăţi, dar care marcau de asemeni delimitarea de natura sălbatică". Ei erau celebraţi în *Compitalia*, o sărbătoare mobilă (cf. p. 00 n. 2) care cădea de obicei în primele zile din ianuarie şi care a fost fixată pe 4 ianuarie doar într-o epocă târzie; o SĂRBĂTOARE* a reînnoirii care se poate înrudi cu tipul Marii Sărbători sau Anul Nou. O altă sărbătoare în mod cert legată de Lari erau Larenlalia, ultima din an, care cădea pe 23 decembrie. În ziua aceasta flaminul lui Quirinus, în prezenţa pontificilor, sacrifica pentru Acea Larentia în Velabrum, la poalele Aventinului. Această Acea Larenlia[41] exprimă în mod ideal şi conceptual unitatea teritorială a Romei, în faţa segmentării şi fragmentării pe care le reprezintă Larii în calitatea lor.

Spre deosebire de Lari, care niciodată nu s-au numărat printre zei, Penaţii, ca şi Manii, sunt zei, *di Penates* (Cicero, *De natura deorum* II 68). Ei sunt zeii suverani ai inimii casei, ai centrului teoretic şi ideologic al existenţei fiecărui roman, care se identifică spaţial cu vatra. Aveau sub protecţia lor grupurile familiale, mai degrabă decât teritoriul ocupat de acestea, guvernat de fapt de Lari, şi făceau parte din moştenirea transmisă de

41 O Acea Larentia era nevasta lui Faustulus, care i-a luat să-i crească pe Romulus şi pe Rcmus şi care ulterior l-a adoptat pe Romulus la moartea unuia din cei doisprezece copii ai săi, l-a făcut plugar [lat. arvum - ogor, arătură n. f.], dînd astfel naştere Fraţilor Arvali; o altă Acea Larentia era o prostituată care, căsătorită cu agricultorul Tarutius, a lăsat ca moştenitor al bunurilor sale poporul roman.

pater familias; posesiunea lor constituia o garanţie a descendenţei şi a statutului social, în sensul acesta *Penates publici*, sau Penaţii poporului roman, vechii zei aduşi de Enea în Italia, al căror sălaş se afla în partea cea mai ferită a templului Vestei, *penus Vestare*, garantau legitimitatea descendenţei romane de la Enea. Funcţia lor legitimantă dezvăluie caracterul lor juridico-social, iar magistraţii romani pe ei jurau, ca şi pe Joe, în momentul preluării funcţiei, după ce aduceau sacrificii Penaţilor propriei familii şi celor publici.

Numen

Acest sistem divin articulat era pentru romani şi un complex de voinţă, condensat în noţiunea de *numen* care, cel puţin până la epoca lui Cicero, este întotdeauna personal, este, adică, *numen*-ul unei divinităţi individualizate cu precizie. Derivat de la verbul *nu o*, a face semn din cap, el desemnează voinţa expresă din partea unei divinităţi sau a unei instituţii sociale, drept care, alături de *numen*-ul lui Joe sau al Iunonei va fi întâlnit, de pildă, cel al senatului sau al poporului Romei. La plural, *numina*, îi desemnează în mod generic şi colectiv pe zei, dar întotdeauna ca expresie a unei voinţe; numai începând din perioada imperială şi ca efect al acţiunii poeţilor, *numen* devine sinonim cu „zeu” şi cu „divinitate”, incluzând şi desemnând treptat şi puterea obscură a unui zeu sau chiar lumea divină sau mai generic spus extraumană.

DI INDIGETES, DI NOVENSIDES

Cu *indigitamenta* pare să (1 avut o oarecare înrudire *di indigeles*, zeii „autohtoni”, dacă *indigeles* trimite la verbul *indigeto*, care desemna forma corectă de a-i numi pe zei în *indigitamenta*. Pentru romani zeii autohtoni erau zeii naţionali, *dipatri indigeles* (Vergilius, *Georgicele* I 498). împreună cu *di novensides* sau *novensiles* şi precedaţi de aceştia, zeii autohtoni compăreau în formula tradiţională a actului de *devotio* (Livius VIII 9), un act ritual de consacrare prin care comandantul roman, în cazul în care trupele sale s-ar fi aflat în mare dificultate în

timpul unei ciocniri armate, se lega prin jurământ pe sine însuşi şi pe duşmani faţă de zeii infernului; dacă murea în timpul bătăliei, era dezlegai de jurământ; în schimb, dacă supravieţuia, întrucât era consacrat zeilor şi prin aceasta exclus din societatea omenească, nu putea îndeplini niciun fel de acţiune cultuală. Prezenţa lor în formula lui *devotio* este totuşi doar un indiciu al arhaicilăţii lor, fără a ne clarifica nici asupra rolului şi nici asupra funcţiei lor.

La rândul lor, zeii novensizi, sau novensili după Varro (Despre *limba latină* V 74) erau de origine sabină şi desemnau divinităţi stabilite la Roma într-o a doua fază, şi de aceea „zei noi”, faţă de *indigeles*, zei indigeni. Nimic nu exclude însă ca zeii novensizi să fi fost un grup de „noi” divinităţi exercitându-şi funcţia în comun, precum zeii etnisci care ţineau sfat.

Indigenii şi novensizii aparţineau Ură îndoială substratului arhaic al Romei şi al celorlalte popoare latine. La Roma indigenii erau celebraţi în mod colectiv în *Agonalia* de la 11 decembrie iar *Sol indiges* se bucura de o sărbătoare la 9 august.

Ca expresie a voinţei unei divinităţi precizate, *numen* făcea parte în mod obligatoriu dintre *indigitamenta* (DI INDIGETES, DI NOVENSIDES*), liste de zei invocate pe baza funcţiilor lor, în general subordonaţi unei divinităţi majore şi care trebuiau să exprime specializarea sferelor de competenţă şi a *numina*, a voinţelor, asupra cărora zeul îşi exercita protecţia.

3. Demitizorea şi istorificarea

Spre deosebire de religia greacă, dar şi de alle sisteme religioase, Roma nu pare să cunoască o mitologie (MIT*). Cetatea destinată să domine lumea nu cunoştea cosmogonia, nici teogonia şi nici antropogonia. În afară de aceasta, ea nu avea poeţi care să îndeplinească, aşa ca în Grecia, şi rolul de „teologi” şi de poli de orientare cosmologică, şi nici prezicători sau profeţi. *Vates*, termen de origine celtică (cap. VI, 2), cel puţin până în secolul al III-lea î.Hr. avea conotaţii depreciative. De această absenţă a miturilor erau deja conştienţi şi anticii, iar Dionysios din

Halicarnas o atribuia unei opţiuni deliberate a lui Romulus, pentru ca despre zei „să nu se gândească şi să nu se spună decât de bine” (*Istoria Romei antice* II 18). Atunci când apar, povestirile mitice dedicate zeilor şi eroilor sunt rodul procesului de elenizare şi privesc divinităţi recunoscute ca fiind înrudite cu acelea greceşti. Totuşi în patrimoniul tradiţional roman se întâlnesc naraţiuni mai mult sau mai puţin „fantastice”, ai căror protagonişti sunt însă personaje considerate „istorice” de tradiţia romană, ca Romulus şi Numa, sau Mucius Scaevola şi Horatius Coclites; astfel povestirile acestea sunt atribuite istoriei. G posibil atunci ca Roma să fi „demitizat” cu bună ştiinţă propriul patrimoniu mitic, acest lucru fiind legat de expansiunea cultului lui Joe Optimus Maximus, care a dus la eclipsarea întregului trecut mitic. Nu e mai puţin adevărat că în secolul al VII-lea î.Hr. Roma a suferit brusc trecerea spre civilizaţia urbană şi, lipsită fiind de arte plastice şi de poezie, nu avea desigur capacitatea de a-şi fixa propriile mituri. În afară de aceasta, în faza formării sale, ea se afla înglobată într-un climat cultural dominat de civilizaţia greacă şi de cea etruscă, acestea făcându-şi simţită povara asupra noii alcătuiri urbane.

În istorisirile privitoare la primii regi pot fi recunoscute trăsături şi tipologii care trimit la modele mitologice. În această direcţie duce legătura lui Romulus cu lumea divină, ca fiu al lui Marte şi rege al Romei prin voinţa lui Joe; sau raporturile lui Numa cu acelaşi Joe. Aplicarea modelului ideologiei tripartite a indo-europenilor la aceşti doi primi regi ai Romei ar putea permite să recunoaştem în ei expresia dublului aspect al suveranităţii, în manifestările sale juridică şi sacrală. Regele Tullus Hostilius, la rândul său, ar putea reprezenta funcţia a II-a, în virtutea legăturii sale cu lumea războiului. În ceea ce-l priveşte, regele Ancus Marcius, deşi doar în parte, ar putea întruchipa funcţia a III-a datorită legăturii sale cu negoţul şi promovării valorilor economice. Şi relatarea lui Tit Liviu despre războiul dintre romani şi sabini se poate compara cu unele tradiţii ale patrimoniului indo-european

(ASII ŞI VANII*).

Dar admiţând că evenimentele din Roma primitivă îşi au originea în vechile mituri aparţinând substratului indo-european, fapt e că Roma nu s-a exprimat şi nu s-a realizat prin mituri, ci s-a orientat în sensul actualităţii istorice. La aceasta trebuie să fi contribuit activitatea de consemnare a evenimentelor în anale de către pontifici, memoria vie a cetăţii, care în cursul secolelor al IV-lea şi al III-lea î.Hr. au sistematizat şi au definit patrimoniul Romei. Orientarea impusă de ei tradiţiei a fost mai târziu preluată şi continuată de autorii de anale şi de poeţi, care au dus-o mai departe. În felul acesta, trecutul mitic, „demitizat", era „istorificat" şi încredinţat prezentului, în timp ce orientarea elic-comportamentală care se putea desprinde din acel trecut se contopea în modelul lui *moş maiorum*, obiceiul strămoşesc.

Dacă ar trebui să citim acum procesul de istorificare a patrimoniului mitic al Romei în sensul „teologiei tripartite" a lui Vano[42], care distingea trei genuri de teologii, unul mitic, guvernat de poeţi, unul fizic, către care priveau filosofii, şi unul civic şi politic, care stabilea rolul cetăţenilor şi al sacerdoţilor în stat şi care anume zei şi în ce mod trebuiau să fie veneraţi spre binele statului, fără îndoială ar trebui să recunoaştem că opţiunea romană mergea în direcţia teologiei civice.

4. Supraevaluarea ritului

Acestei lipse de mitologie îi corespunde în schimb o centralitate şi o supraevaluare a RITULUI. Nu întâmplător, dacă mitul e de origine greacă, ritul e de origine latină. Din punct de vedere etimologic legat de vedicul *rta* (cap. IV, 2), latinescul *ritus* înseamnă *operarea exactă şi corectă după un model tradiţional stabilit cu rigurozitate*. El se defineşte în relaţie cu opusele sale, adjectivul in*ritus*, nefixat, zadarnic, (ară eficacitate, şi adverbul *inrite*, în mod inutil, iară eficacitate, drept care în cele din urmă ritul înseamnă *acţiune eficace*. Într-o cultură ca aceea romană, orientată în sensul istoriei, şi deci al acţiunii omeneşti,

42 în Sfîntul Augustin, De civiiate Dei IV 27, VI 5.

ritul nu putea decât să-şi însuşească o poziţie privilegiată şi să devină o gramatică simbolică, bazată pe gesturi şi acţiuni, dar şi pe obiecte şi spaţii.

VESTALELE

Aşa cum Vesta încheia prima parte a anului, cele şase vestale, destinate cultului zeiţei, încheiau colegiul pontifical. Sarcina lor era aceea de a menţine aprins focul sacru, care nu trebuia să se stingă niciodată, decât la perioade riguros prevăzute de calendar pentru a-l reînnoi, sub pedeapsa flagelării. Erau ameninţate de pedeapsa capitală dacă îşi pierdeau virginitatea, obligatorie pentru toţi cei treizeci de ani de serviciu. Se intra în colegiul vestalelor la o vârstă cuprinsă între şase şi zece ani, prin alegerea de către Ponlifex Maximus, după o selecţie din douăzeci de fetiţe. Atunci Pontifex Maximus o „captura" (captio) pe copilă luând-o de mână şi scoţând-o de sub tutela tatălui, care trebuia să fie un cetăţean roman căsătorit în mod solemn prin *confarreatio* (p. 111 n. 5). În afară de întreţinerea şi de paza focului sacru în templul Vestei, vestalele, conduse de *Virgo Vestalis Maxima*, între multele obligaţii o aveau şi pe aceea de a pregăti *mola salsa*, un amestec pe bază de făină de gnu şi de sare cu care se stropeau victimele (*immolare*) înainte de sacrificare.

Sacerdoţiul. Acest lucru explică modul în care la Roma, chiar în absenţa unei caste sacerdotale închise, s-a putut crea un sistem ritual controlat de un corp sacerdotal public complex şi articulat, în vârful căruia se situa colegiul pontificilor. Din acest colegiu făceau parte de asemenea regele sacral sau regele sacri ficul (*rex sacrorum* sau *rex sacrificiulus*), cei cincisprezece flamini şi cele şase VESTALE.

Dar colegiul pontifical furniza exclusiv coordonatele acţiunii rituale. Alte corpuri aveau sarcina de a o pune în practică iar altele contribuiau la menţinerea ordinii implicate de rit, intervenind numai în momentele deosebite ale vieţii religioase, ca, de pildă, Lupercii cu prilejul *Lupercaliilor* de la 15 februarie, sau Sălii, numai în martie

şi pentru *Armilustrium* din 15 octombrie, care dansau purtând în procesiune scuturile sacre (*ancilia*) păstrate în altarul lui Marte. Congregaţia Fraţilor Arvali, la rândul său, celebra în mai riturile destinate ocrotirii câmpurilor cultivate, congregaţiei Feţialilor îi revenea sarcina de a fundamenta din punct de vedere sacral tratatele de pace sau declaraţiile de război stabilite de romani cu alte popoare.

Pontificii

Pontificii – la început cinci, mai târziu nouă, cincisprezece şi în sfârşit şaisprezece odată cu expansiunea Romei şi cu înmulţirea funcţiilor – ajungeau în această funcţie prin cooptare şi nu prin alegere publică. În fruntea colegiului se afla Pontifex Maximus, a cărui funcţie era pe viaţă. Subordonat regelui sacral şi flaminului dial (= al lui Jupiter) din punctul de vedere al ierarhiei religioase, era superiorul lor din acela al prerogativelor juridice şi jurisdicţionale. Avea escortă de lictori, îi alegea pe regele sacral, pe flamini şi pe vestale.

Corpul pontifical nu era totuşi unul sacerdotal în sensul strict al termenului; sarcinile sale erau circumscrise sistemului normativ, legii, în niciun caz nu se limitau la executarea materială a acţiunilor religioase. Lor le revenea conservarea tradiţiei. Cea religioasă era concentrată în listele de zei, în cărţile sacerdoţilor (*libri sacerdotum*), în cărţile pontificale (*pontificum libri*), în cărţile sacre. Cea juridico-normativă trebuia să fie înregistrată în *Comentarii-le* pontificilor. Tradiţia istorică, la rândul ei, se realiza prin redactarea acelor *Annales Maximis*, unde erau consemnate evenimentele petrecute la Roma an de an. Alături de *Annales*, ei redactau şi *Fasti*, unde erau înregistraţi magistraţii aleşi anual, exercitând astfel un control asupra timpului care se concretiza în redactarea calendarului. În sensul acesta, aşadar, pontificii erau memoria vie a Romei, iar la registrele lor au apelat toţi istoricii ulteriori. Raza lor de acţiune rămânea limitată în orice caz la sfera *sacrului*, şi în calitate de depozitari ai cunoaşterii tradiţionale ei aveau datoria de a furniza o

informare minuţioasă şi detaliată în orice domeniu al acţiunilor religioase, atât în sensul cultual cel mai larg cât şi în acela mai restrâns al ritualului. Controlori supremi ai fiecărei acţiuni rituale, sfera lor de competenţă se închidea astfel în jurul lui *ius divinum*, dreptul divin. În termeni mai simpli, de la ei se aştepta să se determine „ce anume era sacru, ce era profan, ce anume era sfânt, ce era religios” (Macrobius, *Saturnalii* III 3, 1).

Regele sacral şi flaminii

Subordonaţi lui Pontifex Maximus erau regele sacral şi flaminul dial, care pot părea ca un fel de dublu unul faţă de celălalt. Regele sacral este poate o relicvă a regalităţii, a cărei criză era în mod simbolic şi ritual reînnoită în *regi/ugium* sau fuga regelui de la 24 februarie, aşadar la sfârşitul calendarului arhaic. Funcţia lui era pe viaţă cu condiţia ca el să fie căsătorit în mod solemn prin *confarreatio*[43]. Obligaţiile regelui sacral şi ale soţiei sale, care purta titlul de *regina*, erau exclusiv religioase. Dacă *regina*, la începutul fiecărei luni, sacrifică Iunonei, regele sacral sacrifică în *aceeaşi zi lui Ianus şi, în cadrul Agonalilor* de la 9 ianuarie, el deschide anul prin sacrificarea unui berbec. El apare în felul acesta ca o paralelă umană a lui Ianus: cum Ianus este zeul începuturilor pe plan cosmic, regelui îi revin începuturile pe plan uman, şi deci pe acela al istoriei. La rândul său, flaminul dial, prin tradiţia romană, e rodul unei renunţări de bunăvoie din partea regelui la o parte din funcţiile sale. Şi această slujbă era pe viaţă, cu condiţia ca cel ales să fie căsătorit în mod solemn prin *confarreatio*. investitura nu putea fi refuzată şi pasivitatea aceasta caracterizează întreaga viaţă a flaminului, condiţionată de un foarte mare număr de interdicţii care fac din conduita sa un fel de „non-acţiune”. El întruchipează personalitatea divină a regelui, care pe plan metaistoric este Jupiter, unicul şi autenticul rege al Romei după apariţia republicii, şi care

43 Confarreatio, de la o lipie de făină oferită de soţie, era numele dat căsătoriei solemne, care nu permitea divorţul, celebrată de Pontifex Maximus dc faţă cu şase martori.

pe planul istoriei e deposedat de funcţiile sale regale politice.

Împreună cu flaminul lui Marte şi cu cel al lui Quirinus, flaminul lui Jupiter reproducea mai târziu, la nivel de acţiune cultuală şi rituală, triada precapitolină. Ei dădeau viaţă celor trei flamini majori, cărora le urmau în poziţie subalternă cei doisprezece flamini minori, fiecare în parte consacrat în mod explicit cultului unei divinităţi anume.

Augurii

Orientată în sensul istoriei, Roma exclusese din orizontul său orice previziune asupra viitorului, dar lăsase un spaţiu larg nevoii de a sonda voinţa divină şi îndeosebi pe cea a lui Jupiter, care confirma prezentul „istoric" şi ritual al cetăţii. În acest scop fusese creat un colegiu de auguri[44], dezlegaţi de autoritatea pontificului, care elaboraseră o tehnică divinatorie specifică (DIVINAŢIE*), disciplina augurală, de altfel împărtăşită şi de alte populaţii italice. Deoarece evenimentele cetăţii se bazau şi depindeau de enunţarea voinţei lui Jupiter – *fatum*-ul, care era „cuvântul lui Jupiter" interpretarea acelui enunţ devenea de neînlocuit pentru existenţa însăşi a Romei. Nu era, totuşi, o prezicere a viitorului, cât o autorizare de a proceda printr-o acţiune deja programată sau o anulare a acesteia.

Auspicaţia, ca şi alte forme divinatorii pe care Roma şi le însuşise, îndeosebi *Etrusca disciplina*, ai cărei depozitari erau aruspicii şi care se întemeia pe estispicină şi pe hepatoscopie (DIVINAŢIA*), se traducea printr-o „scriere" reprezentată de semne ale păsărilor prin care augurul îşi delimita câmpul vizual în cadrul căruia trebuia să citească zborul păsărilor[45]; o scriere care se aşeza ca o

44 De la augeo, a creşte.

45 Zborul păsărilor era cel mai extins dintre semnele susceptibile de a fi citite şi prin care zeul îşi exprima voinţa. Aşezaţi pc trei coline, Capitoliul, Quirinalul şi poate Palatinul, după ce delimitau sacralmentc cu lituus, un baston curbat, o porţiune din cerul de deasupra, templum, augurii observau şi interpretau comportamentul şi zborul

completare la înfăptuirea istoriei prin redactarea *Analelor* şi a *Fastelor* de către pontifici.

5. Calendarul şi cultul

Puternicul impuls ritual ca şi controlul sistematic al tradiţiei exercitat de pontifici îşi arătau roadele în minuţioasa compilare a calendarului, acesta fiind tot de competenţa colegiului pontifical. Un pontifice avea sarcina de a observa luna şi anunţa apariţia lunii noi regelui sacral, care convoca la adunare poporul şi proclama începutul lunii[46], indicând data la care aveau să cadă nonele (*nonae*), la primul pătrar al lunii, şi idele (*idus*), cu prilejul lunii pline. Luna calendaristică, evident bazată pe ciclul lunar, era de aceea divizată în trei părţi: calendele, nonele, numite aşa deoarece cădeau cu nouă zile înainte de ide, care veneau la urmă. La Roma, ca şi în alte părţi, coincidenţa imperfectă dintre ciclul lunar, cu care se măsura anul solar prin intermediul lunaţiei, şi ciclul solar impusese intercalarea câtorva zile pentru a umple în mod artificial arcul temporal astfel încât, până la reforma lui Caesar[47], numărul zilelor anului depindea de autoritatea pontificilor, cu du puţine consecinţe politice, întrucât acest lucru se repercuta asupra duratei magistraturilor.

Deşi numai Calendarul din Anzio, descoperit în 1915, e anterior reformei lui Caesar, prezenţa constantă a unui număr de sărbători, care se regăsesc neschimbate în diferite calendare şi sunt confirmate de calendarul amintit, dezvăluie prezenţa unui nucleu originar care nu face decât să trimită la calendarul arhaic. Instituirea acestuia era în

---

păsărilor pentru a extrage din acestea auspiciul (auspicium, de la aves inspicere, a observa păsările).

46 Calendae sau kalendae, după grafia arhaică, de la calare sau kalare, a convoca la adunare.

47 Reforma calendarului a fost promulgată de Caesar în anul 46 î.C. în calitate de Pontifex Maximus. El a introdus anul bisect, la sugestia matematicianului şi astrologului alexandrin Sosigene. De atunci la fiecare patru ani, între 23 şi 24 februarie, s-a introdus o zi, numită bis sextus ante Kaiendas Martias, „ziua a şasea pentru a doua oară înainte de calendele din martie“. Această reformă s-a menţinui neschimbată pînă în 1583, cînd papa Grigorie al XlII-lea a introdus unele modificări.

mod tradiţional atribuită lui Numa, care ar fi mutat începutul anului în ianuarie şi ar fi ridicat la douăsprezece cele zece luni ale calendarului precedent, care începea în martie, şi care a rămas începutul anului sacral, odată cu reînnoirea focului sacru în templul Vestei la calendele lunii, pe când februarie[48] era luna cu care se încheia anul. Anul apărea deci articulat în douăsprezece luni, fiecare dintre ele era împărţită în trei părţi – calende, none şi ide –, dar cunoştea şi o împărţire în cicluri de opt zile (*nundinae*), desemnate prin primele opt litere ale alfabetului, dintre care prima indica ziua de târg. El era de asemenea cadenţat de zile *faste*, în care se îngăduia oficierea justiţiei şi se puteau ţine adunările publice, şi *nefaste*, în care aceste activităţi erau interzise. Aşadar calendarul cadenţa cu meticulozitate toate activităţile anului şi reprezenta controlul exercitat de Roma asupra timpului, în mod simbolic „ţintuit" prin intermediul cuielor înfipte în peretele templului lui Jupiter Capitolinul începând din anul 509 î.Hr.

Construcţie culturală prin care Roma conferea sens timpului şi scurgerii lui, calendarul devenea şi un instrument pentru a canaliza şi a controla suspendările periodice ale timpului reprezentate de ocaziile festive (*feriae*) (SĂRBĂTOARE*). Sărbătorile erau astfel distribuite şi cadenţate de-a lungul întregului an, iar această organizare minuţioasă şi amănunţită se reflecta în cultul public (*sacra publica*), care potrivit dreptului pontifical se celebra pe cheltuiala statului „pentru popor, adică pentru munţi, pentru sate, pentru curii şi pentru micile sanctuare". Divinităţile principale se bucurau de un cult pe vârfurile dealurilor, de unde dominau cetatea. În paralel cu cultele publice se situau cultele private (*sacra privata*), care se oficiau „pentru persoane luate individual, pentru familii şi pentru stirpe" şi care indicau dimensiunea „personală" a religiei, de altfel în chip sintetic coerentă şi complementară rânduielii colective a cultului public. La *sacra privata* statul nu contribuia cu nimic, sarcina lor

48 De la februare, a purifica.

revenind cetăţenilor privaţi.

Organizarea timpului şi a spaţiului în sens sacral, distribuirea cultului pe bază calendarială şi teritorială, dar şi personală (*sacra privata*), sunt expresia simbolică şi sintetică a Romei. Gramatica şi sintaxa riturilor şi cultelor, *panteonul*, calendarul şi însăşi topografia sacră reflectă în chip mimetic cetatea şi cultura ei, care se reproducea prin intermediul propriului sistem religios.

Bibliografie

LUCRĂR1 GENERALE

Altheim Fr., 1951, *Römische Religionsgeschichte*, 3 vol., Baden-Baden.

Bayet J., 1957, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris (19691).

Bianchi Bandinelli R.

— Giuliano A., 1973, *Etruschi e italici prima del dominio di Roma*, Milano.

Camassa G., 1992, *La religione romană antica*, în M. Vegelti (ed.), *introduzione ale culture antiche*, III: *L'esperi*enza religiosa *antica*, Torino, pp. 172 – 195. Cancik H., 1994, *La religione romană*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle reügioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 349 – 408.

Dumézil G., 19741, *La religion romaine archaïque*, Paris.

Fowler W.W., 1925*, *The Roman Festivals*, London.

Grant M., 1971, *Roman Myths*, London.

LOCH C., 1937, *Der römische Juppiter*, Frankfurt am Mein.

Latte K., 19672, *Römische Religionsgeschichte*, München.

LIEBESCHUETZ J.W.G., 1979, *Continuity and Change în Roman Religion*, Oxford. Meslin M., 1978, *L'homme romain*, Paris.

Norden E., 1939, *Aus altrömischen Phesterbüchem*, Lund-Leipzig.

Pfiffig A.J., 1975, *Religio Etrusca*, Graz.

Sabbatucci D., 1988, *La religione di Roma antica*,

Milano.
Schilling R., 1979, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris.
Simon E., 1990, *Die Götter der Römer*, München.
Torelli M., 1984, *Lavinio e Roma. Riţi iniziatici ira archeologia e storia*, Roma. Torelu M., 1986, *La religione*, în G. Pugliese Carratelli, *Rasenna*, Milano, pp. 159 sq. Turcan R., 1988, *Religion Romaine (Iconography of Religions*, XVII/1), Leiden. Wisowa G., 1912*, *Religion und Kultus der Römer*, München.
STUDII
Bettini M., 1986, *Antropología e cultura romană*, Roma.
Bloch R., 1963, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, París.
Bloch R., 1976, *Recherches sur les religions de rltalie antique*, Genève.
Boüché-Leclerq A., 1871, *Les Pontifes de rancienne Rome*, Paris.
Boyancé P., 1972, *Études sur la religion romaine*, Paris-Roma.
Brelich A., 1955, *Tre' variazioni romane sul tema delle origini*, Roma.
Breï ONE M., 1981, *// dirilto a Roma*, în M. Bretone-M. Talamanca, Îl *diritto în Grecia e a Roma*, Roma-Bari.
Catalano P., 1960, *Contribua allô studio del diritto auguróle*, Torino.
Della Corte F., 1969, *L'antico calendario dei Romani*, Genova.
Dumézil G., 1942, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris.
Dumézil G., 1973, *Mythe et Épopée*, III: *Histoires romaines*, Paris [trad. rom., Editara Chintifică, 1993].
Fraschetti A., 1976 – 1977, „Annalistica, «mitología» e studi slorico-religioşi", în „Dialoghi di Archeologia", 9 – 10, pp. 602 – 630.
Gallini G, 1970, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Roma-Bari.
Giannelli G., 1933, *Il sacerdozio delle Vestali romane*,

Firenze.
Lugli U., 1989, *La magia a Roma*, Genova.
Lugli U., 1996, *Miti velad. La mitología romană come problema storiograßco*, Genova.
Montanarj E., 1988, *Identità culturale e conflitti religioşi nella Roma republicana*, Roma.
Peruzzi E., 1970, 1973, *Origini di Roma*, 2 vol., Bologna.
Peruzzi E., 1978, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze.
PlCCALUGA G., 1965, *Elemenţi spettacolari noi rituali festivi romani*, Roma.
PlCCALUGA G., 1974, *Terminus. Isegni di conţine nella religione romană*, Roma.
Rohde G., 1936, *Die Kultansälzungen der römischen Pontifices*, Berlin.
Sabbatuci D., 1951 – 1952, „Sacer”, în *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, 23, pp. 91 – 101.
Sabbatucci D., 1975, *Lo stato come conquista culturale*, Roma.
ScARPI P., 1979 – 1980, „Picus: una mediazione per la storia”, în *Bollettino dell'Islitudo di Filología greca*, 5 pp. 138 – 163.
Scheid J., 1988, *La sparţizione sacrificóle a Roma*, în C. Grottanelli-N. F. Parise (ed.), *Sacrificio e societá nel mondo antico*, Roma-Bari, pp. 267 – 292.
Sordi M., 1992, *L'homo Roma ñus*: *religione, diritto, sacro*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropología del sacro*, III: *Le civiltá del Mediterráneo e il sacro*. Milano, pp. 285 – 307.
Wiseman T.P., 1989, „Roman Legend and Oral Tradition”, în *The Journal of Roman Studies*, 79, pp. 129 – 137.

Epoca elenistico-romană

J. *Scurtă prezentare istorică*

Prin epoca elenistico-romană se înţelege în special perioada care începe atunci când Roma întâlneşte, la sfârşitul secolului al III-lea î.Hr., civilizaţia elenistică,

îndeosebi alexandrină, îi adoptă formele culturale pentru a intra mai apoi în concurenţă cu ea. Apariţia lui Alexandru Macedon, care crease un imens imperiu supranaţional, după modelul persan, şi cu care în mod obişnuit începe elenismul, produsese deja consecinţe răvăşitoare pentru popoarele care locuiau în bazinul Mediteranei. Politica adoptată de Alexandru faţă de populaţiile cucerite a fost de a se prezenta drept continuatorul precedentului suveran şi urmaşul său legitim. În Persia a adoptat obiceiurile locale, s-a arătat cucernic faţă de divinităţile persane, a dat monarhiei un caracter divin şi a stabilit ca persoanei regelui să i se aducă onoruri divine. În 324 î.Hr. a proclamat propria divinitate şi a decretat să i se acorde cultul divin[49]. Cu puţin timp înainte de expediţia din Persia, în Egipt, Alexandru fusese declarat fiu al lui Amon (Zeus Amon din *interpretatio graeca*), zeul necunoscut al teologiei tebane (EREZIA LUI AKHENATON ŞI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ŞI CLER*). Acest lucru ar fi constituit premisa cultului regelui şi a suveranităţii universale.

După moartea lui Alexandru, imperiul său a fost supus unor puternice presiuni, provocate de conflictele dintre generalii săi pentru succesiune. Dacă într-o primă fază a prevalat un oarecare echilibru între forţele urmărind destrămarea şi tendinţa de a menţine unitatea imperiului, ulterior au învins forţele centrifuge care au dus la apariţia a trei regate: al Macedoniei prin descendenţii lui Antigonos, al Siriei, prin Seleucizi, şi al Egiptului, prin Ptolemei. Egiptul a fost cel ce avea să devină, până la afirmarea Romei, centrul vieţii culturale al acestei epoci. În sfârşit, Roma va fi cea care, după ce va fi înfrânt Cartagina, va reface unitatea imperiului universal, visat de Alexandru.

Aceasta e perioada în care istoria greacă devine treptat istoria tuturor celor ce vorbeau şi gândeau greceşte, independent de originea lor. Greaca se transformă într-o limbă vehiculară vorbită în toată

49 Autenticitatea decretului lui Alexandru c totuşi discutabilă.

Mediterana, semn de distincţie culturală pe care şi-l însuşesc popoarele care intră în contact cu grecii. În Egipt, cel puţin în mediile cultivate, greaca pare să fi înlocuit limba locală.

Lumea închisă a cetăţilor greceşti, microcosmosuri organizate în care fiecare om se simţea la adăpost şi ocrotit, se dizolvă în urma afirmării imperiului universal. Noile orizonturi deschise de cuceririle lui Alexandru introduc o viziune cosmopolită a lumii, dar produc de asemenea un sentiment de izolare şi de pierdere de sine. Omul nu mai este făuritorul propriului destin, ci se află în puterea lui *Tyche* (Soarta), a lui *Ananke* (Necesitatea) sau a lui *Heimarmene* (Destinul). Îndepărtarea zeilor tradiţionali se făcuse deja simţită la sfârşitul secolului al IV-lea î.Hr. şi a crescut odată cu afirmarea regalităţii divine, care îi lua omului orice posibilitate de control asupra exerciţiului puterii şi în acelaşi timp îi răpea propria identitate. Sentimentul pierderii de sine conduce către forme de gândire care sub un aparent raţionalism ascund puternice tendinţe dogmatice, în timp ce caută soluţii care să permită omului să se sustragă loviturilor sorţii sau să le poată îndura. În acelaşi timp, paralel cu impunerea universalităţii regelui divin, religiile tradiţionale sunt supuse la rândul lor unor presiuni universaliste, în timp ce reclamă o mai mare apropiere de zei care să le garanteze oamenilor „mântuirea”. Un zeu trebuie să fie înainte de toate *soter*, salvator, ca Asclepios, eroul, fiu al lui Apollon, fulgerat de Zeus pentru că îi scăpase pe oameni de la moarte prin arta sa medicală şi preschimbat mai târziu în zeu, care se bucura în perioada clasică (cap. V, 4) de un cult iatromantic cu incubaţie (DIVINAŢIA*). Deja în secolul al IV-lea î.Hr. cultul era larg răspândit în teritoriul grec, dar în decursul epocii elenistice expansiunea lui avea să cunoască un impuls care a dat viaţă la numeroase sucursale, adevărate complexe spitaliceşti, în timp ce continuau să se configureze conotaţiile lui realmente salvatoare. Fără a se orienta în perspectivă escatologică, cultul lui Asclepios depăşea

simpla recâştigare a sănătăţii fizice, în sensul unui raport intim, privat şi personal cu divinitatea.

Pe valul acestor tendinţe, aşadar, în lumea elenistico-romană se răspândesc, în afară de cultele iatrice, cele misterice împreună cu astrologia şi cu practicile magiei, în măsură să intervină asupra realităţii şi s-o controleze.

Sincretismul ptolemaic. În Egipt, Ptolemeu şi descendenţii săi urmăresc o politică de elenizare a popoarelor supuse. Faimoasa traducere a *Bibliei* în limba greacă, cunoscută ca *Septiiaginta*, deoarece fusese încredinţată, potrivit tradiţiei, unui număr de şaptezeci de învăţaţi, este probabil rodul acestui proces de elenizare, care pe de o parte permitea supuşilor să trăiască după propriile legi şi obiceiuri, dar pe de alta cerea ca aceste tradiţii să fie accesibile celui care nu vorbea decât greaca. Poate, totuşi, traducerea *Septiiagintei* s-a născut din dorinţa bibliotecarilor din Alexandria de a se afla şi în posesia *Bibliei*, alături de alte lucrări orientale, sau din necesitatea de a pune la dispoziţia evreilor din diaspora alexandrină *Scriptura*, pe care mulţi poate nu mai erau capabili s-o citească în ebraică. În orice caz şi traducerea *Bibliei* se înscria în proiectul Ptolemeilor, un proiect urmărit cu şi mai mare rigurozitate în privinţa egiptenilor, unde folosirea limbii greceşti în practicile religioase a fost prezentată sub aspectul unei concesii făcute grecilor care îmbrăţişau cultele egiptene, în timp ce se continua folosirea limbii locale pentru ceremoniile mai tainice, aparentă afirmare a autonomiei religioase, dar de fapt o adevărată cedare, destinată, în intenţiile Ptolemeilor, să ducă la sucombare.

Procesul de elenizare trece printr-un fenomen etichetat în mod convenţional ca *sincretism*, atât religios cât şi cultural. Pe plan religios şi teologic sincretismul este într-un anume sens moştenitorul vechilor *teocrazii* egiptene (cap. III, 3), unde mai multe figuri divine erau asimilate ajungându-se în final la crearea unei noi divinităţi. În Egiptul ptolemaic el dă naştere unui zeu ca Serapis, care îşi asumă caracteristicile unor divinităţi

greceşti şi egiptene, ca Hades, Zeus, Helios, Osiris, într-o sinteză care aspiră să reproducă pe plan divin rolul asumat de suveran pe pământ. Din punctul de vedere al practicii cultuale el are drept rezultat o elenizare a cultelor înseşi, care sunt, ca să spunem aşa, domesticite, păstrând măsura zeilor egipteni, antropomorfizaţi şi epuraţi de zoomorftsmul lor, element care mai mult ca oricare altul putea provoca respingere din partea grecilor; dar chiar şi cultele greceşti suferă transformări profunde, amestecându-se cu cultele străine şi dobândind perspective de neimaginat pentru religia tradiţională. Pe plan cultural sincretismul se traduce în mişcări de gândire care treptat încep să-şi piardă din elementele ce le deosebeau, în aspiraţia comună de a depăşi condiţia umană. În realitatea istorică, totuşi, sincretismul este un vast şi puternic fenomen de transculturaţie care duce la o integrare a diverselor civilizaţii, reunite mai întâi de Alexandru şi apoi de Roma, din care răsar creaţii culturale cu totul noi şi originale, rod al replăsmuirii şi reinterpretării diferitelor tradiţii.

Z Cultele orientale şi Roma în expansiunea sa neîntreruptă, Roma avea să se confrunte curând cu problema religiilor străine, *externa superstiţio*, faţă de care cetatea s-a arătat întotdeauna suspicioasă. *Interpretado romană*, bazată în general pe aspecte superficiale (cap. VI, 2), în momentul în care traducea în termeni de cultu ră romană divinităţile străine, tempera ETNOCENTRISMUL* tipic al poporului roman. Totuşi acestea nu se înserau şi nu se integrau totdeauna în ţesătura tradiţională a cetăţii. Cultul Marii Mame frigiene Cybele, adus la Roma la sugestia Oracolelor Sibilline în 204 î.Hr., a suferit ulterior restricţii în interiorul statului iar cetăţenilor romani le era interzisă asumarea sacerdoţiului; numai în epoca imperială târzie, odată cu Antonius Pius (138 – 161 d.Hr., de altfel precedat de Claudius, 41 – 54 d.Hr.) acest cult cunoaşte instituirea unui mare ciclu festiv. Cu suspiciune şi cu sarcasm a fost primit şi cultul *zeiţei Syria*, Atargatis, implicat într-o revoltă a

sclavilor în 134 î.Hr., şi mari restricţii a suferit cultul lui Dionysos-Bacchus, care, în 186 î.Hr., a fost socotit ca un atentat la integritatea statului (BACCHANALELE*). Dar mai ales cultele greco-egiptene au fost cele care s-au izbit de ostilitatea guvernanţilor Romei. Într-adevăr, senatul republican a ordonat în mai multe rânduri distrugerea altarelor acestor zei străini, Augustus a ordonat interzicerea de a se celebra ritualele isiace în cuprinsulpomoerium-ului, iar Tiberius a poruncit să se demoleze sanctuarul zeiţei şi statuia să fie aruncată în Tibru. Statul roman se temea probabil că taina ce învăluia ceremonialele divinităţilor străine ar fi putut ascunde periculoase revendicări ale maselor populare care aderau în număr mare la ele. Asemănătoare a fost şi atitudinea faţă de astrologie şi de magie (cap. XXII), faţă de prima deoarece îl sustrăgea pe individ de la responsabilitatea sa personală şi cetăţenească; faţă de a doua deoarece se pretindea drept deţinătoare a unei puteri incontrolabile pentru stat şi din acest motiv periculoasă, dar în acelaşi timp şi pentru că aceasta îl descărca pe om de responsabilitatea sa juridică, întrucât descântecul însuşi sau otrava erau cele care acţionau. În sfârşit, astrologia şi magia erau ambele „învăţături străine”, a caldeenilor prima (cap. II, 4) (DIVINAŢIA*), a magilor persani (cap. IV, 5) a doua, iar Roma vedea în această putere posedată de „celălalt” un potenţial început de destabilizare a ordinii cosmice. Totuşi marşul asupra Romei al cultelor străine a fost de neoprit iar Imperiul, începând de la sfârşitul secolului I d.Hr., a trebuit să se adapteze.

BACCHANALELE

Bacchanalele constituie un precedent semnificativ al atitudinii Romei faţă de cultele străine. Faptele ţin de epoca republicană, dar ele exprimă un mod de a se raporta la „celălalt”, la „cel diferit”, tipic pentru cultura occidentală ulterioară, condiţionată de un pronunţat ETNOCENTRISM. Ca şi alte culte, cel al lui Dionysos, unul dintre cele mai răspândite în timpul elenismului, dacă nu cel mai răspândit, suferă o evoluţie în sens clar misleric şi

se organizează într-o formă caracteristică perioadei elenistice, asociaţia religioasă esoterică, la care pentru a avea acces era indispensabil un rit de admitere, *iniţierea*. Ptolemeu al IV-lea era un adept fervent; cu toate acestea, în timpul domniei lui (221 – 203 î.Hr.) s-a emis un decret, păstrat pe un papirus, prin care se propunea reglementarea cultului zeului, unificarea ritualurilor şi a doctrinei, fragmentate în diverse asociaţii private, şi mai ales să-l pună sub controlul stalului.

La Roma ceea ce preocupă este aspectul „obscur” al cultului, cu potenţială să forţă de dezagregare, şi acestă preocupare iese cu claritate în evidenţă în *procesul Bacchanalelor*, condamnate în 186 î.Hr. printr-un decret emis de senat. Guvernanţii se temeau de fapt că *prava religio* a lui Bacchus, din pricina căreia bărbaţii ajungeau efeminaţi, ar putea crea un „al doilea popor” în interiorul cetăţii şi că din sânul acestuia ar putea izvorî o tendinţă distructivă.

Cultele misterice. Cultele misterice sunt un fenomen tipic al acestei epoci frământate şi angoasate, în care oamenii au văzut cum se risipesc ultimele lor certitudini. Vechile MISTERII* al cetăţilor greceşti, nemaiftind acum cult public al statului, evoluează în sens universalist şi dezvoltă o perspectivă escatologică şi soteriologică, uneori deja implicită în forma tradiţională a cultului, orientându-se acum în sens ultramundan. Ritul iniţiatic, prin care era confirmată admiterea în cadru! cultului, căruia îi exaltă caracteristicile esoterice, se transformă într-un filtru ce trezeşte speranţele celor neiniţiaţi, care văd în această taină, necomunicabilă lumii exterioare, posibilitatea unui contact direct cu divinitatea, a cărei poveste mitică e retrăită în rit, precum şi speranţa de a obţine mântuirea. Taina împărtăşită de cei iniţiaţi devine astfel o discriminare între cei care o posedă şi pot aspira la un destin ultramundan şi cei care sunt excluşi de la aceste lucruri.

Experienţa mistică este foarte expresiv descrisă într-un fragment din Plutarh:

„Mai întâi oamenii rătăcesc dezorientaţi, alergând înfricoşaţi dintr-o parte în alta prin beznă, fără să ajungă la vreun capăl; apoi, înainte de sfârşit, sunt năpădiţi în toate chipurile de groază, spaimă, tremur, sudoare şi anxietate. În cele din urmă o lumină miraculoasă apare şi oamenii se trezesc în faţa unor peisaje diafane, cu pajişti. Acest tărâm paradiziac se umple treptat de glasuri cântând, de dansuri, de solemne cântări hieratice şi de sfinte apariţii. Acesta este universul în care simţi că devii pe deplin liber şi desăvârşit, dezlegat de toate cele, pornind cu ghirlande de Dori pe cap la celebrarea riturilor sacre alături de oameni sfinţi şi puri. Dimpotrivă, marea majoritate a oamenilor, care nu a fost iniţiată şi nu a fost purificată, se târăşte în noroi şi în pulbere, îmbulzindu-se şi călcându-se în picioare, îngrămădindu-se ca o turmă, torturată de spaimă şi silită să îndure relele morţii datorită lipsei de credinţă în binele Lumii de Dincolo” (*fr*. 178 Sandbach).

În această panoramă cultul lui Demeter şi al lui Core de la Eleusis (MISTERJILE*) îşi păstrează caracteristicile sale particulare, dar în acelaşi timp îşi măreşte treptat propria autonomie şi îşi accentuează propriul universalism, deja implicit în *Imnul homeric către Demeter* care făgăduia un destin privilegiat în Lumea de Dincolo „tuturor oamenilor trăitori pe pământ” care vor fi asistat la riturile sacre. I se acorda atât de multă importanţă încât personalităţi ale Romei republicane, precum Cicero şi mai târziu unii împăraţi, au fost iniţiaţi.

La rândul lor misleriile din Samothrace, mai întâi prin succesorii lui Alexandru şi mai târziu prin Roma, aveau să cunoască un mare avânt. Pentru cultul acesta, situat într-un teritoriu de graniţă între Orient şi Occident, Roma va fi avut în mod inevitabil un interes politic. Dedicate unor divinităţi misterioase ca, de pildă, Cabirii sau ca Marii Zei, interpretaţi însă ca fiind Dioscurii, asociaţi zeiţelor din Eleusis, misleriile din Samothrace ofereau prin celebrarea unor rituri secrete o cale de mântuire concretă celor ce erau nevoiţi să înfrunte primejdiile mării.

Cultele orientale. În momentul în care au pătruns în lumea elenistico-romană, cultele de origine orientală au fost interpretate în sens misteric şi ele însele s-au adaptat atingând o răspândire ce o depăşea pe cea a misteriilor greceşti. Ele sunt în general caracterizate printr-o temă mitică şi printr-un nucleu ritual central pe moartea şi învierea unei divinităţi, aşa ca în cazul fenicianului Adon sau al egipteanului Osiris, motiv care de altfel este prezent în cultul eleusin.

Ritualurile în cinstea lui Osiris (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*), care în vechiul Egipt nu trebuie să fi avut un caracter iniţiatic, în epoca elenistică aveau să evolueze în sens misteric şi iniţiatic, probabil ca efect al *interpretatio graeca* şi al procesului de elenizare. Peste acestea s-a suprapus mai târziu cultul lui Isis, sora-soţie a lui Osiris. Zeiţa egipteană era deja interpretată de greci drept Demeter, iar peregrinările ei în căutarea soţului dispărut erau uşor de asimilat cu acelea ale zeiţei greceşti în căutarea fiicei Core. Deşi a cunoscut o puternică ostilitate din partea Romei pentru largul răsunet de care se bucura în masele populare, acest cult a avut o răspândire fără egal în întregul bazin al Mediteranei, în epoca elenistică favorizat probabil de Ptolemei. La posibilitatea de continuare a vieţii în Lumea de Dincolo, oferită de zeiţa egipteană, s-au adăugat alte aspecte, care au îmbogăţit figura acesteia şi au transformat-o într-o divinitate cosmică răspândind binele de orice fel, blândă şi maternă, ajutătoare la nevoie şi salvatoare. Cultul s-a orientat într-o direcţie pronunţat henoteistă (MONOTEISM*), în care Isis a devenit *panthea*, divinitate unică, având multe nume (*myriânyma*), venerată pretutindeni, pe când adeptul, asimilat cu Osiris în timpul ritului de iniţiere, afla chiar în povestea zeului egiptean, readus la viaţă de Isis, o perspectivă de speranţă şi de mântuire care să-l elibereze de existenţă.

De origine orientală este şi cultul zeiţei Cybele, Marea Mamă frigiană introdusă la Roma în *204* î.Hr. Potrivit tradiţiei era una dintre primele divinităţi orientale

pătrunse la Roma, care vedea în aceasta o legătură cu mitul troian al propriei origini. Lumea greacă, în care cultul se răspândise moderat la începutul secolului al V-lea î.Hr., pare să păstreze tăcerea asupra caracteristicilor sale. Tăcerea se datorează poate unei anumite cenzuri relative, mai degrabă decât tradiţiei mitice centrate pe moartea şi învierea lui Attis, asociat lui Cybele, practicii autocastrării în uz printre sacerdoţii zeiţei, galii, dar şi printre adepţi în momentele cele mai exaltante ale celebrării, şi aceasta explică interdicţia pentru cetăţenii romani de a face parte din corpul sacerdotal al acestui cult. Începând cu a doua jumătate a secolului al II-lea d.Hr. se răspândeşte în imperiu taurobolul, sacrificiul sângeros al unui taur, făcut de particulari pentru împărat şi pentru familia sa, ca act de lealitate politică, şi care cuprindea un ritual prin care adeptul, coborât într-o groapă în care curgea sângele victimei, se supunea unui fel de „baie de sânge". Scos din groapă impregnat astfel şi expus veneraţiei adepţilor, se bucura de o „renaştere" valabilă pentru douăzeci de ani şi care îl omologa cu Attis.

Tot orientat este şi cultul zeului iranian Milhra, despre care nu există informaţii relevante pentru lumea greacă şi elenistico-romană până în secolul I d.Hr., când s-a manifestat pe neaşteptate în formă dacă nu misterică, atunci măcar iniţiatică. În imperiu a fost asociat Soarelui şi venerat ca Soare Mithra. Cultul lui s-a răspândit cu precădere printre legiunile romane, fără a avea o dimensiune cu adevărat publică[50]. Caracterul său esoteric reiese din faptul că era rezervat exclusiv bărbaţilor, organizaţi într-un fel de confrerie, şi că era celebrat în interiorul unor grote sau, oricum, în locuri subterane. Chiar şi atunci când dobândeşte conotaţiile templului, acesta conservă în chip artificial aspectul unei grote naturale, prin prezenţa unor pietre risipite în jurul nişei în care era aşezată imaginea zeului. Deşi păstrează trăsături

50 Devenit o dată cu împăratul Iulian cultul cel mai important din imperiu, cultul mi- traic a fost utilizat la sfîrşitul epocii imperiale ca ultim bastion al păgînismului împotriva expansiunii creştinismului.

esoterice ce pot trimite la „comunităţile cultuale de bărbaţi” din vechiul Iran (cap. IV, 1), acest cult suferă o alunecare în direcţia misterică, tipică pentru epoca elenistico-romană. Iniţierea prevedea o ierarhie din şapte trepte, fiecare ocrotită de câte un astru: Corbul de Mercur, Soţul de Venus, Soldatul de Marie, Leul de Jupiter, Persanul de Lună, Heliodromul sau mesagerul Soarelui de Soare, Tatăl de Saturn. Acesta din urmă trebuia să fie şeful confreriei, la care se prezentau neofiţii pentru a se pregăti în vederea consacrării.

Astrologia. De extracţie orientală era şi astrologia, ştiinţa caldeilor (cap. II, 4), care, prin observarea poziţiilor şi conjuncţiilor astrale la momentul naşterii, pretindea că putea să prevadă destinul oamenilor. Bazată pe principiul că omul, ca microcosm, reproducea macrocosmul, fiind şi parte a acestuia, suferind influenţele lui ca efect al unei simpatii universale, ea era una dintre multele forme de DIVINAŢIE. Deşi îngrădită de Roma, pentru că îl sustrăgea pe individ de la responsabilitatea sa civilă, astrologia se răspândeşte larg în cursul epocii elenistico-romane pătrunzând în diferite straturi sociale. Ea interacţiona cu formele religiei tradiţionale, oferind răspunsuri ademenitoare la nevoile unei societăţi aflate în criză şi luând treptat locul vechilor oracole. Ea se prezenta ca o ştiinţă capabilă să calculeze şi să traseze orbitele aştrilor, care se configurau ca nişte cârmuitori ai lumii. Caracterul mecanic al mişcărilor astrale implica o rigiditate a destinului, de care era cu neputinţă să scapi, şi pentru a-l cunoaşte era de-ajuns să-i trasezi horoscopul unui individ. Şi aşa cum se putea determina destinul unui om prin intermediul horoscopului său, tot aşa era posibilă cunoaşterea destinului popoarelor, al naţiunilor şi al statelor, pentru că fiecare îşi avea propriul destin, predeterminat de aştri şi de mecanica cerească. Această mecanică e cea care face ca treptat astrologia să se detaşeze de sfera religioasă şi care îi permite lui Claudiu Ptolemeu, în secolul al II-lea d.Hr., să o fixeze înăuntrul canoanelor unei ştiinţe, pentru a evita acuzaţia de

şarlatanie şi de comerţ cu iluzii[51].

3. „Regii divini” de după Alexandru şi cultul împăratului la Roma

Un alt element caracteristic al acestei epoci e divinizarea monarhilor. Totuşi prima generaţie a succesorilor lui Alexandru, care îşi proclamaseră printr-un decret propria divinitate, nu s-au bucurat de o adevărată divinizare în cursul vieţii. Unele comunităţi le-au acordat, numai ocazional, onoruri cu caracter divin, dar chiar şi această sporadicitate dezvăluie faptul că sistemul religios tradiţional grec, bazat pe distanţa ireductibilă dintre oameni şi zei (cap. V, 2 şi 4), începuse să se fisureze. Deşi legal de tradiţionalul cult al eroilor şi în continuitate cu acesta, începând cu a doua generaţie a diadohilor procesul de divinizare a suveranului devine instituţional, ca o încercare transparentă de a legitima puterea regală iară ca prin aceasta s-o rupă cu tradiţia.

În Egipt, mai mult decât oriunde, asistăm la o treptată alunecare către un cult al regelui, sub formă de cult dinastic, care devine instituţional şi stabil cu Ptolemeu IV Philopator şi care cu Ptolemeu V Epiphanes pare să reia în mod explicit legătura cu obiceiul egiptean care recunoştea divinitatea suveranului. Sub dinastia Ptolemeilor cultul e dedicat regelui mort şi divinizarea suveranului se prezintă ca un compromis între viziunea greacă, aceasta neadmiţând posibilitatea ca un om să devină zeu, ci acceptând cel mult o formă de eroizare după moarte, şi sistemul religios egiptean, care îl privea pe faraon ca pe un zeu (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*).

Nici Roma republicană nu admitea posibilitatea ca un om să aibă un destin divin, care era rezervat exclusiv

51 Din astrologia tradiţională caldeeană descinde viziunea cosmologică geoccntricâ, cea care organizează universul în şapte sfere cereşti, în faţa căreia s-a prosternat timp de peste un mileniu occidentul creştin, cu toate că astrologia ca ştiinţă matematică îi condusese în secolul al IV-lea î.C. pe pitagoreicul Filolaos, iar în următorul secol al lll-lea pe Aristarh din Samos, la elaborarea unei teorii heliocentrice.

întemeietorului său, Romulus, după moarte (cap. VII, 2). Dar Roma imperială nu mai era Roma din timpul republicii. Cetatea din Latium stăpânea de-acum întregul bazin al Mediteranei şi era nevoită să-şi legitimeze puterea în faţa propriilor supuşi. Un prim semnal se primise prin identificarea lui Antonius cu Dionysos-Osiris alături de Cleopatra identificată cu Afrodita-Isis, după care a urmat apoteoza lui Caesar după moarte. Aceştia sunt primii paşi dintr-un proces la capătul căruia principele Romei va deveni *divus*, divin, destinatar al unui cult, aşa cum Roma va deveni *dea Roma*, şi ea celebrată în cult. Toate acestea se împletesc cu ideea de *aeternitas*, eternitatea imperiului şi a Romei însăşi, care se impusese din ce în ce mai mult în epoca lui Augustus. La Roma însă, mai degrabă decât principiul dinastic, se afirma sacralitatea şi eternitatea puterii cetăţii.

CURENTE FILOZOFICO-RELIGIOASE

Epoca elenistică e dominată de patru curente filosofice care întreţin o polemică encienta împotriva religiei tradiţionale; epicurienii, care elaborează o teorie materialistă a universului şi manifestă o atitudine în mod clar antireligioasă, fără a-i nega pe zei; scepticii, care resping orice divinitate din lume şi neagă Providenţa, împotriva stoicilor; cinicii, pragmatici şi ostili oricărei speculaţii, pentru care idealul de înţelepciune coincidea cu o viaţă conformă cu natura, în opoziţie cu obiceiul şi cu tradiţia, mergând până la refuzul ceremoniilor religioase şi până la negarea zeilor; dar adevărata filosofie a epocii elenistice este stoicismul, care a preluat platonismul pentru a se reînnoi şi pentru a elabora o doctrină care să poată indica omului cum să atingă „binele”. El propunea o concepţie monistă şi materialistă despre divinitate care avea în Logos, Raţiunea, principiul concret, de natură arzătoare, ordonator al universului. El nu îi nega pe zeii politicismului, dar îi reducea la demoni care contribuiau la realizarea determinismului universal. Pentru a face un compromis între teologia lor monistă şi religia tradiţională, stoicii au profitat de interpretarea alegorică a zeilor şi s-au

aliniat tendinţelor henoleiste (MONOTEISM*) din epocă, atribuind lui Zeus rolul de divinitate principală cu multiple nume, stăpân bun şi înţelept al universului.

În primele două secole ale erei noastre asistăm la o reluare a platonismului, care va duce în secolul al III-lea la apariţia neoplatonismului lui Plotin şi al discipolilor săi. Doctrină rămasă totdeauna limitată la o enclavă inteleclualā şi marcată de un esoterism accentuat care i-a împiedicat răspândirea, neoplatonismul a contribuit într-o manieră decisivă la transformarea principiilor ideologice şi religioase pe care se întemeiase lumea antică, cea care, lotuşi, a aflat tocmai în doctrina aceasta, în ciuda monismului ei substanţial, un bastion împotriva creştinismului şi sectelor sale. Pentru Plotin, care afirma bunătatea cosmosului, înţeleptul putea, prin asceză, să atingă beatitudinea prin unirea cu Unul, dar discipolii săi nu se dădeau în lături de la practicile magice şi teurgice pentru a o realiza.

„A se înzei”, a intra în zeu dar şi a deveni zeu, era în schimb telul hermetismului, o mişcare de asemeni esoterică. El îl îndemna pe om, fruct al unei vinovăţii primordiale a Omului arhetipal (*Anthropos*; cap. XIV, 2), să se elibereze din trup şi să străbată sferele cereşti pentru a atinge mântuirea de această lume. Chiar dacă se revendica de la vechea tradiţie egipteană, hermetismul prezenta influente stoice, neoplatonice şi gnostice. Privii la început cu admiraţie de unii creştini, ulterior şi acesta devine obiectul unei condamnări dure din partea Sfântului Augustin. Conflictul cu creştinismul în expansiune era inevitabil, pentru că, pe lângă posibilitatea pentru om de a dobândi divinitatea, hermetismul, alături de un nucleu doctrinar teologic, cosmologic şi antropologic, propunea „instrumente” de natură magico-leurgică pentru a exercita un control asupra zeilor, nu negaţi, dar subordonaţi unei divinităţi supreme, *Nous*, Intelectul, din care se trăgea Logosul ordonator al lumii. Totuşi hermetismul nu avea probabil forţa, poate tocmai din cauza esoterismului său, de a se transforma într-un sistem religios; mântuirea

însăşi, identificată cu „înzeirea”, chiar realizabilă în viaţă, nu se extindea asupra tuturor.

Procesul de divinizare a monarhilor a fost poate o reacţie la modelul sapienţial al lui *theios aner*, omul divin, înţelept, al cărui prototip desăvârşit era Pitagora, ba poate că de acel model a şi fost influenţat. În orice caz tradiţia egipteană trebuie să fi fost determinantă dacă ajutându-se de el puterea se poleia cu sacralitate şi se legitima. Totuşi sacralitatea şi eternitatea puterii nu erau un răspuns la criza de valori şi de certitudini în care se afla societatea din acea epocă. Puterea concretă a stăpânilor Romei crea o distanţă care nu garanta existenţa pe lume şi deschidea calea fugii către esoterismul cultelor mislerice şi al cultelor orientale, către ocultism şi magie (cap. XXII), sau către forme de gândire filozofico-religioasă care într-un anume sens făgăduiau o oarecare salvare din prezent.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

Bieler L.p 1967, & *EIOL ANHR Das Blid des „Göttlichen Menschen” în Spätantike und Frühehristentum*, Darmstadt.

CumOnt F., 19294, *Les Religions Orientales dans le Păgânisme Romain*, Paris. Dodds E.R., 1958, The *Greeks and the Irrational*, Boston [trad. rom., Polirom, 1998].

Dodds E.R., 1965, *Pogan and Christian în an Age of Anexiety*, Cambridge.

Dunând F. – Lêvê QUE P., 1975, *Le syncrétismes dans ies religions de l’antiquité*, Leiden.

Festugjère A.J., 1972, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris.

Giannantoni G.

— Vegetti M. (ed.), 1985, *La scienza ellenistica*, Napoli.

Lewy H., 1978, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (Le Caire 1956), nouvelle édition par M. Tardieu, Paris.

Magris A., 1985, *L’ideea di destino ne*! *pensiero*

antico, II, Verona.

Nilsson M.P., 1961*, *Geschichte der griechischen Religion*, II, Mönchen.

Préaux G, 1978, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323 – 14 au. J. Chr)*, 2 vol. Paris.

Reitzenstein R., 1904, *Poimandrēs. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühehristlichen Literatur*, Leipzig (Darmstadt 1966).

Sfameni Gasparro G., 1994, *Le religioni de! mondo ellenistico*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 409 – 452.

Stewart Z., 1977, *La religione*, în *Storia e civiltà dei Greci*, IV/8: *La société ellenistica*, Milano, pp. 503 – 616.

Turcan R., 1990, *Les cultes orientaux dans l'empire romain*, Paris [Irad. rom., Editura Enciclopedică, 1998].

STUDII

Bjanchi U. (ed.), 1979, *Mysteria Mithrae*, Roma-Leiden.

Bianchi U.

— Vermaseren MJ. (ed.), 1982, *La soteriologia dei culţi orientali nell'Impero Romano*, Leiden.

Boll F. – Bezold C.

— Gundel W., 19665, *Stemglaube unde Stemdeutung. Die Geschient und das Wesen der Astrologie*, Stuttgart.

Cerfaux L.

— Tondrjau J., 1957, *Le culte de souverains dans la civil*isation *gréco-romaine*, Paris.

Del Corno D., 1992 (1985), *Mantica, magia, astrologia*, în M. Vegetli (ed.), *Introduzione ale culture antiche*, îi *llsapere degli antichi*, Torino, pp. 279 – 294.

Edelstein EI.

— Edelsterin L., 1945, *Asclepius. A Collection and Interpretation of Testimonies, 2* vol., Baltimore.

Festugière AI. 1949*, 19503, 1953, 1954, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris.

Festugière A.J., 1967, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris.

Filoramo G., 1979, *La religioni di salvezza nel mondo*

antico, îi *L'e rmetismo filosofico*, Torino.

Gundel W., 1922, *Sterne und Stembilder im Glauben des Altertums und der Neuzit*, Bonn-Leipzig (Hildesheim-New York 1981).

Lane Fox R., 1986, *Pagans and Christians*, London.

Lugli U., 1989, *La magia a Roma*, Genova.

Martin J.P. 1982, *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial*, Roma.

Nilsson M.P., 1957, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Román Age*, Lund.

Nock A.D., 1961, *Conversión*, Oxford.

Pettazzoni R., 1924*, 1 misteri. Saggio di una teoría slorico-religiosa*, Bologna.

Pompeo Faracovi O., 1996, *Serillo negli asiri. L'astrologia nella cultura dell'occidente*, Venezia.

Ríes J., 1992*, 1 culţi isiaci e il ¡oro simbolismo sacrale nella vita religioasa dell'Egitto ellenistico e romano*, în *J*. Ríes (ed.), *Trattato di antropología del sacro*, III: *Le civiltá del Mediterráneo e il sacro*, Milano, pp. 151 – 166.

Sfameni Gasparro G., 1979, *Soteríologia e aspetli mistici nel culto di Cybele e Attis*, Palermo.

Turcan R., 1992, *Culto imperiale e sacralizzazione delpotere nell'impero romano*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropología del sacro*, 111: *Le civiltá del Mediterráneo e il sacro*, Milano, pp. 309 – 337.

Vermeule C., 1987, *The Culi Images of Imperial Rome*, Roma.

Marile religii din America precolumbiană

L Scurtă prezentare istorică

Religiile politeiste din America precolumbiană sunt produsul unor civilizaţii aşezate în valea centrală a Mexicului, în peninsula Yucatán şi pe platoul peruvian al Anzilor între secolele al V-lea şi al XVI-lea. Ele prezintă o bază culturală reprezentată de populaţii stabile, cu economie agricolă, structurate în comunităţi organizate din punct de vedere social, care pot fi datate chiar şi în mileniul al II-lea î.Hr. Ele nu erau lumi închise; de fapt au

fost frecvente schimburile culturale, graţie cărora piramidele în trepte sau statuetele feminine, ce par să corespundă tipului iconologic al „zeiţei mamă” (cap. I, 5), au migrat din Mexic în Perú.

Analogia multor elemente cu religiile dezvoltate în Mediterana centro-orientală între sfârşitul mileniului al IV-lea şi al II-lea mileniu î.Hr. (cap. II-111), nu poate totuşi justifica ipoteza unei difuziuni culturale dinspre Mediterana către cele două Americi, dar permite să fie considerate „antice” religiile precolumbiene, căci ele corespund tipologiilor recunoscute pentru lumea antică şi în acelaşi timp precedă difuziunea în Lumea Nouă a creştinismului, responsabil de dispariţia lor.

Analogii culturale au fost identificate de asemenea între aria pacifică a Americii de Sud (Ecuador, Perú) şi civilizaţiile din Polinezia şi din Extremul Orient (Japonia). Dar şi în acest caz e cel puţin problematic să trasăm liniile unei ipotetice difuziuni. Mai prudent este să reţinem că la situaţii analoge s-au dat răspunsuri culturale analoge.

Şi în lumea precolumbiană specializarea sarcinilor şi a funcţiilor a creat o articulare şi o stratificare a societăţii, care a căpătat o formă ierarhică piramidală, având în vârf o autoritate centrală (cap. II, 2; III, 2), alături de care s-a dezvoltat o ierarhie sacerdotală. Concomitent s-a produs o proiecţie a sistemului social într-un *panteon* divin. Aceste religii sunt clasificate ca politeisme, iar figurile care le compun – ca divinităţi, deşi multe dintre acestea păstrează trăsăturile strămoşului mitic, ca Viracocha sau chiar ca Inti, sau pe cele ale eroului cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), ca Tezcallipoca şi mai ales Quetzalcoatl. În orice caz aceste fiinţe exprimă funcţii şi par unite prin legături de rudenie, au caracter personal şi sunt în general antropomorfe, după schema tipică a POLITEISMULUI. Modelul polileist a continuat să se afirme între jumătatea mileniului I d.Hr. şi jumătatea celui de al II-lea, în paralel cu dezvoltarea marilor state monarhice. În această perioadă de timp au apărut cetăţile templiere ale mayaşilor, care amintesc de construcţiile

mesopotamiene (cap. II, 2), dar au apărut şi armatele incaşilor şi ale aztecilor. Acest lucru a dus la creşterea unei clase de războinici, pe care se sprijineau monarhia şi clerul şi căreia îi era subordonată pătura productivă a agricultorilor şi meşteşugarilor1.

Reconstituirea religiilor precolumbiene se bazează pe materiale de diferite naturi. Primele informaţii au provenit din dările de seamă ale misionarilor care i-au însoţit pe conchistadori, desigur nu imuni la prejudecăţile creştinocentrice (ETNOCENTRISM*); la acestea s-au adăugat ulterior manuscrise indigene ilustrate, inscripţii, piese arheologice[5253].

2. Mexic: *aztecii* în valea din centrul Mexicului, unde aztecii sau mexicanii au ajuns prin secolul al XIII-lea, se perindaseră numeroase popoare şi investigaţia arheologică şi paleoetnologică a permis datări până în paleolitic. Deja în mileniul al IV-lea î.Hr. în valea Tehuacan se cultiva porumbul şi în secolele următoare agricultura a continuat să se dezvolte.

În cursul mileniului I d.Hr., în timp ce în Yucatán mayaşii ajung la maxima lor înflorire, Mexicul este martorul apariţiei unor mari culturi, ca aceea a zapotecilor, din El Tajin, în actualul Veracruz şi din Teotihuacán, în podişul central, prima civilizaţie cu adevărat urbană din America de Nord. Înflorind între 400 şi 700 d.Hr., Teotihuacán se prezintă ca un centru de iradiere culturală în jurul căruia gravitau o serie de oraşe-stat. Această civilizaţie, căreia i se datorează piramidele Soarelui şi a Lunii precum şi Calea Morţilor elaborase un *panteon* deja organic, funcţional şi personal, unde apăreau figuri divine

---

52 Nu se poate evita analogia eu ideologia tripartită a indoeuropenilor (cap. IV, 3), care, o dată în plus, trebuind să se excludă din prudenţă orice formă de difuziune directă, se dovedeşte a fi un modul interpretativ.

53 Ordinea cronologică ar reclama considerarea mai întîi a civilizaţiei incaşe, căreia ar trebui să-i urmeze cea mayaşă, pentru a încheia această trecere în revistă cu religia aztecă, (ără îndoială cea mai recentă. De fapt însă, pînă aici s-a urmărit o ordine geografică, pe care preferăm s-o menţinem.

ca, de pildă, Quetzalcoatl, Şarpele cu Pene, central în ulterioarele civilizaţii toltecă şi aztecă. În cursul secolului al IX-lea s-a afirmat civilizaţia toltecă, vorbind un dialect de sorginte *nahuatl*, ca şi aztecii care le-au urmat, şi care pe la jumătatea secolului şi-a întemeiat propria capitală, Tuia. Vreme de circa un secol (oltecii au convieţuit în mod paşnic cu locuitorii din regiune, acceptând poate hegemonia preoţilor din Teolihuacan; dar noi valuri migratoare toltece au impus o viziune religioasă în contrast cu perspectivele paşnice promovate de Teolihuacan şi au introdus ideea unui război cosmic, o religie astrală, cultul Luceafărului de Dimineaţă, sacrificiul omenesc şi masa canibalică, o organizare socială de tip militar. Quelzalcoatl, alungat de Tezcatlipoca, zeu toltec al Ursei Mari, reapare ca zeu al planetei Venus. În a doua jumătate a secolului al XII-lea, şi capitala toltecă s-a prăbuşit sub asaltul unor populaţii barbare. Din acest moment valurile migratoare s-au succedat pentru a culmina cu sosirea aztecilor, şi aceştia de limbă *nahuatl*.

Potrivit tradiţiei lor, aztecii proveneau din ţinutul Azllan, în nord-vestul Mexicului, de unde numele lor. În cronicile locale erau cunoscuţi ca *azteca chichimeca*, „barbarii din Aztlan”, înrudiţi totuşi cu chichimecii, triburi războinice nomade, trăind din vânătoare şi din cules, care pentru imaginarul autohton reprezentau pur şi simplu „barbarii”. Suprapunerea aztecilor şi loltecilor, petrecută nu înainte de secolul al XIV-lea, imediat după întemeierea oraşului Tenochtillan (Ciudad de México), nu a adus înnoiri profunde substratului cultural, care rămânea în mod substanţial toltec, caracterizat printr-o dualitate cosmologică fundamentală, care îşi afla reprezentarea mitică în conflictul dintre Quetzalcoatl şi Tezcatlipoca. Justificarea sa cosmologică îşi afla temeiul în Ometeoll, Stăpânul dualităţii, Fiinţă celestă supremă, ulterior devenită *deus otiosus*, scindată în două divinităţi, Ometecuhtli, tocmai „Stăpânul dualităţii”, şi Omeciuatl, „Stăpâna dualităţii”. Nazahualcoyotl, rege al cetăţii Texcoco, pe la jumătatea secolului al XV-lea a încercat să

depăşească în sens monist această dualitate prin elaborarea unei figuri divine lipsite de reprezentare iconică, invizibilă şi impalpabilă, numită „Cel din lucrarea căruia trăim” şi „Cel de sine însuşi creat „[54].

Măsurarea timpului şi sacrificiul. Toate popoarele din zona Americii Centrale par obsedate de timp şi de curgerea acestuia (CALENDARUL CENTRA-MERICAN*), cu consecinţa că s-a elaborai un sistem complex pentru măsurarea şi controlarea lui, care era de competenţa clerului. Obsedaţi de scurgerea timpului, pentru a îndepărta primejdia sfârşitului lumii la capătul ciclului de 52 de ani şi pentru a reviializa universul, cu prilejul ceremoniei *xiuhmolpilU*, „legarea anilor”, când se aprindea Focul Nou, aztecii sacrificau un prizonier. Astfel controlat, timpul era reprezentat ciclic, cadenţat printr-un sistem festiv ce cuprindea un an compus din optsprezece luni, dintre care una, *PanquetzaliztH*, se caracteriza prin hecatombe umane solemne.

Precedată, potrivit cosmologiei aztece4, de alte palm lumi, cei Palm Sori, care se stinseseră5, şi lumea aceasta, al cincilea Soare – *naui-ollin*. Patru Cutremure –, era menită să se sfârşească, nimicită de un cutremur înspăimântător. Situat în centrul universului şi izvor al existenţei lumii, Soarele pierdea o parte din sine în fiecare creatură şi, pentru a continua să existe şi pentru a nu se stinge, omul trebuia să-i asigure hrana prin sacrificiu şi prin ofranda inimii victimei, care era o părticică din lumina solară. Sacrificiului primordial şi perpetuu al Soarelui, care sfârtecat şi împărţit între oameni le garanta existenţa pentru un ciclu de cincizeci şi doi de ani, îi corespundea sacrificiul oamenilor, cu scopul de a reface unitatea originară a Soarelui, care la fiecare răsărit al său pierdea odată cu lumina o parte din sine. În faţa alternativei între masacrarea oamenilor şi sfârşitul Soarelui, statul autoritar aztec a optat pentru măcel. Larg răspândită în rândul

---

54 E imposibil dc ştiut ce rezultate ar fi putui avea această revoluţie teologică, dat fiind că la mai puţin de un secol după aceea trupele spaniole ale lui Hemando Cortes aveau să distrugă puterea aztecă.

celorlalte populaţii din America Centrală, această practică sacriftcială a fost un instrument în mâinile suveranilor pentru a-i controla şi a-i ţine înjug pe supuşi, chiar dacă de preferinţă victimele erau prizonieri de război, ucişi numai după ce vor fi susţinut o luptă rituală de tip gladiator cu învingătorii lor în faţa întregii cetăţi. Atunci le era smulsă inima, care „hrănea soarele", trupurile le erau jupuite şi sfârtecate iar părţile distribuite şi consumate după ritual, pe când pielea era încredinţată unor bărbaţi, care se acopereau cu ea şi mimau bătălii.

Mitologia, „panteonul" şi sacerdoţiul. Mitologia, *panteonul* şi sacerdoţiul aztece depind probabil şi ele de civilizaţia toltecă precum şi de lumea divină a populaţiilor cucerite, care era asimilată. În unele dintre aceste relatări poate că a fost înregistrat itinerarul triburilor aztece din ţinutul Aztlan până la México, conduse de Huilzilopochtli, care i-a indicai marelui preot locul în care trebuia să se înalţe cetatea Tenochlitlan. În această tradiţie, în care aztecii au înfăţişat transformarea lor dintr-un popor nomad într-unul sedentar, organizat în sens urban, este de asemenea prezentă transformarea lui Hui tzilopochtli, Fiinţă celestă supremă (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI[5556]), în divinitate a unui *panteon*, dar şi din „om", şef de trib sau şaman (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*), în zeu. Întâlnirea cu cultivatorii stabili din valea mexicană

CALENDARUL CENTRAMERICAN

Calendarul centramerican, comun lkuluror popoarelor din America Centrală, e rodul consolidării unor tradiţii diverse. Bazat pe observarea cerului şi pe calcularea mişcărilor astrale, el se dezvoltă în paralel cu scrierea şi

---

554 in realitate centramericană, moştenită de azteci; este un mit care prezintă numeroase variante.

56 Prima, naui-oceloti {năuc. patru). Patru Jaguari, pentru că jaguarii îi devoraseră pe oameni; a doua, naui- eecatl, Patru Vînturi, prin intervenţia lui Quetzalcoatl care poruncise transformarea tuturor oamenilor în maimuţe; a treia, naui-quiauitl, Patru ploi, cînd Tlaloc, zeu al ploii şi al fulgerului, o supusese cu ajutorul unei ploi de foc; a patra, naui-atl. Patru Ape, terminată printr-un potop, care a durat cincizeci şi doi de ani, care este ciclul reînnoirii lumii.

cu sistemul de notare matematică, cu ajutorul căruia se puteau determina fazele şi eclipsele lunare, solstiţiul, revoluţia planetei Venus, durata anului etc. Dus la perfecţiune de mayaşi, calendarul centramerican se baza în principal pe două cicluri temporale de mărimi diferite, calculate pe baza unui sistem numeric douăzecimal. Unul, *haab* la mayaşi, *xiuhuul* la azteci, de 365 de zile, împărţea anul solar în optsprezece luni a câte douăzeci de zile, la care se adăugau cinci zile intercalate fără nume, considerate nefaste (cap. VII, 5). În paralel cu acest calendar solar, care ritma activităţile lucrătoare, fusese elaborat un calendar divinatoriu (*Izolkin* la mayaşi) de 260 de zile, rod al combinării a douăzeci de nume şi treizeci de numere, dezlegate de ritmurile naturale şi larii niciun raport la origine cu ciclul agrar, dar lot ciclic. Scurgerea în paralel a celor două cicluri făcea ca numai după 52 de ani ai calendarului solar şi după 73 de ani ai celui divinatoriu aceeaşi cifră şi acelaşi nume să coincidă din nou. Acest interval de timp era ciclul lumii şi la sfârşitul fiecărui ciclu se aprindea Focul Nou, în timpul ceremoniei numită *xiuhmolpilli*, „legarea anilor”.

Elaborarea calendarului divinatoriu, pe care numai nişte preoţi specializaţi erau capabili să-l interpreteze, decurgea din necesitatea de „a cunoaşte” destinul în mod rigid predeterminat care guverna lumea şi pe fiecare individ în parte şi care se putea citi în astre. Fiecare moment al vieţii unui om reclama intervenţia acestor specialişti ai DIVINAŢIEI. în orice caz, nu anul este unitatea de măsură a timpului, ci mai degrabă sunt ciclurile, de 52 de ani, de douăzeci de ani şi de multipli de douăzeci de ani, determinaţi de repetarea coincidenţei de număr şi de simbol. Este o construcţie artificială evidentă, aşa cum artificial e şi „calculul lung”, elaborat pentru a evita suprapunerea datelor, destinate a se repeta o dată la 52 de ani. Acest al treilea tip de calcul, care permitea o înregistrare continuă a anilor, făcea să se înceapă calcularea timpului de la un an zero, coincizând cu anul 3113 î.Hr., în care se poate întrevedea un fel de întemeiere

mitică a timpului. La azteci sistemul calendarial se intersecta cu distribuirea spaţiului, întrucât fiecare an putea să înceapă numai când corespundeau patru simboluri, care desemnau de asemenea cele patru puncte cardinale.

a dus la situarea lui Huitzilopochtli alături de Tlaloc, divinitate locală a ploii şi a fertilităţii, legată de pământ[57]. În calitate de zeu solar şi războinic, Huitzilopochtli era destinatarul sacrificiului prizonierilor capturaţi de azteci în timpul,» războiului fericit", cum îl numeau ei, şi care către sfârşitul imperiului lor devenise scopul exclusiv al acţiunii războinice. Lui Tlaloc i se ofereau în sacrificiu copii, care urmau să fie sugrumaţi şi înecaţi şi ale căror lacrimi constituiau prevestirea unor ploi abundente.

Alături de Huitzilopochtli, Stăpânul cerului diurn, se află o altă divinitate uranică, Tezcatlipoca, Ursa Mare, Stăpânul cerului nocturn, care avea aproape aceeaşi importanţă. Ocrotitor al tinerilor războinici şi divinitate tutelară a instruirii lor, în speculaţia teologică acest zeu juca un rol decisiv, întrucât în mitul cosmogonic al celor Patru Sori (cf. p. 131) îl alungase din Tuia pe paşnicul Quetzalcoatl. Dar în mitul cosmogonic al celor Patru Sori Quetzalcoatl purcede la crearea elementelor constitutive ale lumii şi la formarea calendarului împreună cu Huitzilopochtli, căruia îi este frate. Dacă această poveste legitimează înălţarea zeului aztec Huitzilopochtli în *panteonul* toltec şi este un indiciu al reprelucrării la care acesta a fost supus de noii stăpânitori, în viziunea teologico-cosmologică prevalează contrapunerea între Tezcatlipoca şi Quetzalcoatl, divinităţi puse în fruntea războinicilor şi, respectiv, în fruntea preoţilor, dar şi luminii diurne şi nocturne, umbrind poate un conflict între două ordine sociale, războinicii şi sacerdoţii. Quetzalcoatl rămâne în orice caz figura cea mai complexă a *panteonului*. Identificat cu Luceafărul de Dimineaţă, care este în acelaşi timp şi Luceafărul de seară[58], zeul acesta,

---

57 Numele său derivă din tlalli, „pâmînt".

58 Este planeta Venus.

care aparţine întregului patrimoniu centramerican, păstra şi trăsăturile eroului cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), distribuitor de civilizaţie, inventator al scrierii, al calendarului şi al artelor, care introdusese cultura porumbului şi ceremoniile rituale şi care, în sfârşit, se sacrificase pe rugul aprins pentru a deveni Luceafărul de Dimineaţă. Organizat în formă genealogico-emanativă – căci zeii ar descinde din Ometeotl, Stăpânul dualităţii, androgin, sau dintr-o pereche de Fiinţe supreme (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), Tona catecutli şi Tonacacihuall, cărora Quetzalcoatl şi Ometeotl le sunt respectiv al treilea şi al patrulea fiu –, acest *panteon* se articulează în figuri personale şi funcţionale, care determină şi guvernează diferitele sectoare ale existenţei, după un sistem de opoziţii binare de tipul umed/uscat, cald/rece, sus/jos (cer/pământ), viaţă/neviaţă, masculin/feminin etc. în măsura în care dau un sens lumii şi devin formele acesteia, zeii îi definesc şi coordonatele spaţiale, într-o distribuire a spaţiului care se intersectează şi cu CALENDARUL CENTRAMERICAN. Nordul este ţara tenebrelor, dominată de Stăpânul Infernului, Mictlantecuhtli; Sudul este ţara aridă; Estul e teritoriul belşugului, sub ocrotirea lui Tlaloc; Vestul e sălaşul divinităţilor feminine, sub stăpânirea lui Tamoanchan, Centrul acestor axe este ocupat de foc, guvernat de Xiuhlecuhtli, vechi zeu centramerican înfăţişat ca un bătrân.

Această sistematizare impunătoare depindea de efortul teologic al preoţilor care acţionau sub ocrotirea lui Quetzalcoatl. În vârful ierarhiei sacerdotale stăteau regele şi contrapartea lui feminină, *cihuacoatl* (şarpe femeie), reprezentare concretă a principiului divin dual întruchipat de Ometeotl, dar şi de Quelzalcoatl şi Tezcatlipochtii şi de Huitzilopochtli şi Tlaloc. Urmau preoţii lui Huitzilopochtli şi Tlaloc cărora li se atribuia titlul de Quelzalcoall: *Mexicatl Teohuatzin*, care avea însărcinări de control general; şi o întreagă serie de alte figuri cărora le revenea sarcina îngrijirii templelor, cultul altor divinităţi, divinaţia, calculul calendarial, păstrarea tradiţiei istorice şi mitice.

Lor le revenea şi educarea tinerilor aristocraţi. O dală în viaţă, aztecii se confesau de păcate în faţa preotului, care stabilea data cea mai favorabilă precum şi penitenţa. Pedeapsa expiatorie consta în ţinerea de posturi şi în ofrande din propriul sânge, obţinut prin înţeparea părţilor trupului care se făcuseră vinovate.

3. Mexicul de sud şi peninsula Yucatán: *mayaşii*

Dintre civilizaţiile care s-au dezvoltat în America centrală, cultura maya este în mod cert cea care a atins nivelurile cele mai rafinate, nemaivorbind de faptul că a fost studiată cu cea mai mare atenţie. Este încă dificil de spus dacă ea era continuarea culturii olmece precedente, de care a fost totuşi influenţată, sau dacă e un produs răsărit dintr-o bază culturală comună Americii Centrale. Distribuită între sud-estul Mexicului, Belize şi Guatemala, exportată până în Honduras şi în Salvador şi ulterior concentrată în Yucatán, ea a atins momentul de maximă strălucire între secolele al III-lea şi al IX-lea d.Hr., când, la sfârşitul acestui din urmă secol, brusc şi fără un motiv aparent, principalele centre de cult au fost abandonate. Religia maya nu a dispărut totuşi, dar a suferit transformări şi sărăciri, şi ca rezultat al migraţiilor toltece, lăsând urine păstrate până în zilele noastre în sânul populaţiilor autohtone actuale. Mayaşii au elaborat o scriere hieroglifică complicată şi au atins o mare perfecţiune în calculul aritmetic, introducând noţiunea de zero, aplicând şi perfecţionând calculul cu baza numerică douăzeci şi dezvoltând cunoştinţele astronomice. Aceste cunoştinţe ştiinţifice au fost rodul observaţiilor astronomice ale preoţilor, care s-au slujit probabil de turnurile înalte clădite în interiorul marilor complexe de cult, adevărate cetăţi-lem ple (cap. II, 2) în care se înălţau piramide în trepte cu templul în vârf, edificii masive ridicate pe piedestale, spaţii pentru jocul de pelotă. În jurul acestor cetăţi templiere se grupau satele. Societatea apare împărţită între agricultori, pe de o parte, şi aristocraţie şi preoţi, pe de alta. Când, după secolul al IX-lea, Yucalánul este invadai de triburi războinice de limbă

nahuatl, asistăm la o schimbare în sânul claselor dominante, prin prevalarea unei aristocraţii războinice, poate de origine tollecă, provenind din văile mexicane.

„Panteonul” şi cultul. Reconstituirea religiei maya e oarecum problematică. Unele informaţii vin de la conchistadorii spanioli, care atunci când i-au întâlnil pe mayaşi nu au găsit decât puţine vestigii ale unui trecut strălucit. Trei codice în hieroglific, singurele care au supravieţuit distrugerii intenţionate de zelul franciscanului spaniol Diego de Landa, *Popol Vuh*, text din perioada colonială cu caracter mitologic scris cu caractere latine în dialectul mayaşilor quiché, şi *Cărţile lui Chilám Balam*, cu caracter profetic, ale yucathecilor, prezintă o realitate religioasă inseparabilă de cultura centramericană. La aceste puţine şi problematice informaţii se adaugă piesele arheologice şi inscripţiile în scriere hieroglifică. În orice caz apare un *panteon* organic, funcţional şi structurat, cu divinităţi având înfăţişare cu precădere antropozoomorfa, care trimit la modelele centramericane, cu numeroase figuri care ocrotesc profesiile, artele, activităţile artizanale şi agricole. O dualitate de fond pare să definească această lume divină, împărţită în divinităţi benefice şi protectoare, care favorizează viaţa oamenilor şi creşterea porumbului, ca de pildă Chac, zeu al ploii „cu nasul lung”, şi divinităţi perfide şi ostile, aducătoare de război şi de recolte slabe. Sinteza acestei dualităţi este Itzam Na, figură de Fiinţă supremă (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), inventator al scrierii, născut dintr-o reptilă cu două capete, care e şi simbolul său, el are ca atribute soarele şi luna şi e înfăţişat între doi jaguari. Itzam Nu a fost probabil precedat de un zeu creator, Hunab K.u, care a sfârşit ca *deus otiosus*. Contraparlea lui feminină, cu caracteristici terestre, este Ix Chebel Yax, ocrotitoarea femeilor, în special a gravidelor. Deşi sunt atribute ale lui Itzam Na, soarele şi luna constituiau totuşi o pereche astrală, întruchipată de zeul Kin, inventatorul muzicii, şi de zeiţa Ix Chel, care tutela naşterile şi medicina. Şi la mayaşi zeii contribuiau la definirea şi înţelegerea lumii cu ajutorul coordonatelor

sale spaţiale şi temporale (CALENDARUL CENTRAMERICAN*). Pentru a se achita de această însărcinare unele divinităţi se cvadruplicau, dând viaţă celor ce ar putea fi considerate colectivităţi mitice, dar şi unor fracţionări a competenţelor şi esenţei lor. Astfel erau patru Bacab, care sprijineau şesul pământului, şi patru Chac, zei ai ploii cu nasul lung care irigau lumea, prin care se delimitau cele patru puncte cardinale. Ca un spaţiu fizic era conceput şi universul celest, structurat pe treisprezece niveluri, dominate de treisprezece divinităţi. Aceştia erau zeii care, împreună cu planeta Venus, se aflau în centrul intereselor clasei sacerdotale. Celor treisprezece niveluri celeste le corespundeau nouă niveluri inferioare, iar divinităţile care le guvernau pe unele şi pe celelalte, în strânsă legătură cu calendarul liturgic, se puteau contopi într-un fel de teocrazie (cf. cap. III, 3), sintetizate în figurile lui Oxiahuntiku şi Bolontiku.

Pentru agricultori important era zeul porumbului, înfăţişat ca un tânăr având pe cap tocmai un spic de porumb, căruia poate i se sacrifica un tânăr. Zeu al morţii, închis în adâncul pământului, era Ah Puch, înfăţişat ca un cadavru în descompunere, având drept tovarăşi câinele, bufniţa şi zeul războiului.

Odată cu venirea toltecilor, cu divinităţile maya s-au amestecat zeii tipici ai acestui popor războinic şi mai ales Kukulkán, în Yucatán, şi Gucuma12, în Guatemala, teoriime care îl traduceau pe Quelzalcoatl, zeu al cetăţii din Tuia. Apariţia acestor divinităţi în urma toltecilor a accentuat practica sacrificiului uman, introdusă potrivit tradiţiei mitice chiar de Kukulkán, purtând şi aici trăsăturile eroului cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*).

Ceremoniile de cult, ritmate de ciclul festiv (SĂRBĂTOARE*), prevăzut de calendar, se aflau sub jurisdicţia corpului sacerdotal; în continuare, odată cu dominaţia toltecă, prerogativa aceasta a fost împărţită între sacerdoţi şi ordinele militare. Actul central al practicilor cultuale era sacrificiul uman, executat pentru a face să crească fertilitatea pământului. Victimele erau în

cazul acesta înecate în ochiuri de apă sau în rezervoare. În alte ocazii se practica sacrificiul uman în forma tipic centramericană, prin smulgerea inimii victimei, având drept scop revitalizarea universului, fără să se mai ajungă totuşi la măcelurile din ultima perioadă aztecă. Un caracter ritual avea şi jocul de *pelotă*, pentru care erau prevăzute spaţii speciale în interiorul cetăţilor-templu şi care se încheia prin decapitarea celor învinşi.

Ofranda închinată zeilor, care cerea ţinerea postului şi abstinenţa sexuală, şi prevedea, pe lângă porumb, miere, tutun, animale etc., şi sânge de la participanţi, adunat în recipiente, implica un circuit al schimbului între lumea divină şi lumea umană, ritmat ciclic de sistemul calendarial, într-un fel de mare simpatie universală din care omul făcea parte, ba chiar îi era motor, întrucât îi revenea obligaţia de a restitui zeilor „forţa vitală" primită de la aceştia, pentru ca universul să nu ajungă la extincţie.

Sacerdoţiul. În imensul păienjeniş cronologic care guverna existenţa cu un determinism aproape absolut, în care fiecare fracţiune de timp avea o divinitate care o prezida, preoţii aveau sarcina de a identifica extrem de precis divinitatea sau puterea cosmică ce prevala la un moment dat asupra altora, în acest scop ei se foloseau de texte sacre, în scriere pictografică, unde erau înregistrate secvenţele rituale ale anului de 260 de zile şi calculele astronomice. Calcularea obsesivă a ciclurilor (CALENDARUL CENTRAMERICAN*), determinată de angoasă şi de teama că acestea, ca mijloc de a da un sens existenţei în lume, ar putea să nu se mai reînnoiască, echivala cu atribuirea unei valenţe sacrale timpului însuşi, al cărui control era de aceea de competenţa clerului, care administra ritmurile acţiunii cultuale.

Clasa sacerdotală, organizată în sens rigid ierarhic, îşi (răgea propriii membri din aceleaşi familii care îi dădeau şi pe suverani. Corpul sacerdotal se deosebea de restul populaţiei prin îmbrăcăminte şi prin semne distinctive speciale. Toate practicile de cult erau supuse jurisdicţiei marilor preoţi, de care depindeau ceilalţi preoţi

ierarhic subordonaţi. Sacrificiile, în mod expres sacrificiile umane, erau de competenţa „preoţilor Soarelui”; în schimb *chilan-ii*, un fel de şamani (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*), cu ajutorul transei acţionau în chip de profeţi, pe lângă însărcinarea pe care o aveau de a strânge mărturisirile celor ce se făcuseră vinovaţi de vreo omisiune privind codurile de conduită.

4. Regiunea Anzilor

Civilizaţiile preincaşe. Încă din mileniul al II-lea î.Hr. în Anzi îşi face apariţia o formă de civilizaţie „superioară” de tip protourban (cf. cap. 1, 1 – 2). Populaţiile aşezate între podişul înalt, văi şi coasta oceanului cunosc o agricultură avansată, bazată pe complicatul sistem de terasamente şi de irigaţii. Sistemul complex de schimburi dezvoltat între văile andine, coastă şi bazinul amazonian şi care şi-a făcut drum până în Mexic, creând o reţea densă de comunicaţii, implica circulaţia de bunuri şi de forţă de muncă şi a dus probabil la apariţia unei puteri centralizate care, trecând prin diferite faze sau „orizonturi”, s-a transmis până la incaşi.

Reconstituirea religiei civilizaţiilor preincaşe este posibilă numai cu ajutorul pieselor arheologice. Aceste civilizaţii nu au elaborat o scriere şi niciun sistem de datare cât de cât comparabil cu acela din aria centramericană. Eventualele tradiţii orale, care totuşi trebuie să fi existat, nu ne-au parvenit. Cele care se cunosc, transmise prin cronicile şi prin dările de seamă ale conchistadorilor spanioli sau prin compilaţii mai târzii, uneori opera unor cronicari de origine incaşă, sunt în orice caz limitate la perioada incaşă şi condiţionate de prejudecata creştinocenâncă (ETNOCENTRISM*). Piesele arheologice demonstrează oricum că fiecare fază a creat caracteristici tipice.

În prima perioadă sau „orizont”, în care, între secolele al XV-lea şi al V-lea î.Hr., înfloreşte civilizaţia Chavin, după numele celui mai important sit care probabil era un centru oracular, coincide cu introducerea cultivării porumbului, petrecută în jurul anului 1.000 î.Hr. Acum

capătă formă elementele tipice ale culturii andine, se dezvoltă procedee elaborate ale olăritului şi se înalţă edificii de cult impunătoare din piatră. În faza aceasta se afirmă un subiect iconografic interpretat ca Zeul Felină, cu colţi lungi şi cu aplicaţii în formă de capete de şarpe, uneori înfăţişat ridicat în două picioare şi cu caracteristici antropozoomorfe, putând fi interpretat ca o Fiinţă supremă sau chiar ca o moştenire a unui de Stăpân al Animalelor (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*). În faza a doua, cuprinsă între secolele al IV-lea şi al VI-lea d.Hr., o dală cu culturile Moche şi Nazca se răspândesc ţesutul şi prelucrarea metalelor, se extinde folosirea cărămizii nearse (*adobe*) şi se perfecţionează sistemele de irigaţie prin realizarea unor apeducte impunătoare[59]. Aspecte ale vieţii religioase a mochicaşilor sunt reproduse pe vasele ceremoniale, unde apar scene rituale, precum şi pe numeroasele obiecte scumpe descoperite în mormintele bogate, prin care s-a confirmat şi practicarea unor sacrificii animale şi omeneşti. O fiinţă extraumană cu trăsături feline poate fi o continuare a Zeului Felină din Chavin.

O a treia fază, înflorind între secolele al VI-lea şi al IX-lea d.Hr., este cunoscută drept civilizaţia Tihuanaco, de la numele centrului celui mai important situat în apropierea lacului Titicaca, de la care s-au păstrat numeroase vestigii arhitectonice, probabil ale unui impunător centru de cult, printre care o piramidă în trepte cu baza triunghiulară şi două incinte având în interior mari statui monolitice în piatră. Acestei perioade îi aparţine faimoasa Poartă a Soarelui, a cărei funcţie rămâne obscură, dar care era poate un element arhitectonic dintr-un edificiu rămas neterminat. Pe arhitravă e înfăţişată frontal o fiinţă „divină” având capul încoronat cu raze care se termină în capete de şarpe şi pe laturile căruia zboară figuri înaripate din profil.

Între secolele al XI-lea şi al XIV-lea d.Hr. se afirmă civilizaţia Chimii, un regat în toată puterea cuvântului,

---

59C el de la Ascopc, care trecea la circa 15 m înălţime s-a păstrat pînă în 1925.

care avea drept capitală cetatea Chanchin, cu patruzeci de mii de locuitori. Această cultură, care a dat viaţă unei structuri politice centralizate în sens propriu, unei arhitecturi sacre monumentale, unei puteri regale cu caracter probabil divin, care atribuia lunii puteri mai mari decât soarelui, este distrusă la sfârşitul secolului al XV-lea şi încorporată de expansiunea incaşilor.

Toate aceste culturi, care au precedat expansiunea incaşă în regiunea andină, par a fi caracterizate de unele elemente religioase comune şi de atenţia acordată producţiei agricole, la care trebuiau să vegheze numeroase figuri extraumane, şi sistemului hidrotehnic. Ele venerau o Fiinţă supremă celestă, cu trăsături de erou cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), numită de incaşi Viracocha, dar şi Soarele şi Luna; ca temple al Soarelui şi al Lunii (*Huaca del sol*, *Huaca de la luna*) sunt interpretate prin urmare două piramide ale mochicaşilor. Este aproape o certitudine venerarea unei fiinţe feminine de tipul Gliei mamă (cap. I, 5) şi pare constantă prezenţa Zeului Felină, în ciuda unei eclipsări în secolele al IV-lea şi al III-lea î.Hr. Aveau funcţie sacră şi erau destinatarele unui cult acele *huaca*, termen care în limba *quéchua*, vorbită de incaşi, înseamnă „sanctuar”, dar care se referea atât la locuri cât şi la obiecte create de om, în care se recunoştea o putere pe care oamenii încercau s-o facă binevoitoare cu ajutorul practicilor cultuale. Cele mai importante *huaca* pentru agricultori erau pietrele mari aniconice înălţate în mijlocul câmpurilor cultivate în calitate de „paznici ai câmpurilor”, dar *huaca* erau şi mumiile suveranilor incaşi. Se practica sacrificiul de animale şi de fiinţe omeneşti, care trebuia să se petreacă prin decapitare, aşa după cum o dovedeşte frecvenţa obsesivă a „capetelor trofeu” (cap. VI, 2). Mumificarea cadavrelor şi obiectele funerare bogate sunt dovezi ale unui cult al morţilor.

Ciclurile solare şi religia de stat: *incaşii*. Regalul incaş, cucerit de spanioli sub conducerea lui Francisco Pizarro în 1532, era deci ultima dintre civilizaţiile care s-au succedat în regiunea andină. Încă era la origine un titlu

care i se cuvenea de drept suveranului, conferit de asemenea membrilor familiei sale şi extins la neamurile înrudite cu aceasta. Termenul trebuia să aibă o funcţie dinastică, ca determinativ tocmai al seminţiei. Originile incaşilor, care vorbeau limba *quéchua*[60]> sunt obscure şi sunt povestite numai de tradiţii în parte legendare, în parte mitice. Pornind de la o arie relativ limitată, în secolul al XIII-lea şi-au început expansiunea, care a culminat în secolul al XV-lea cu realizarea unui imperiu, extins până dincolo de graniţele Perú-ului.

Potrivit tradiţiei culese în perioada conchistei, incaşii împărţeau istoria lumii în cinci perioade. Fiecare perioadă, cu durata de o mie de ani, corespundea unui Soare şi funcţiona ca „recipient” dinastic, în care erau grupaţi suveranii care îl precedaseră pe regele din prezent, al cincilea Soare, şi mai ales dinastia incaşă. În această organizare (cf. par. 2), primul Soare e cel al oamenilor lui Viracocha, *Vari-Viracocha-runa*, încheiat printr-o răsturnare a ordinii, numai războaie şi molime; al doilea este cel al oamenilor sacri, *Vari-runa*, terminat atunci când Soarele a obosit să le tot dea oamenilor lumina sa; al treilea Soare, al sălbaticilor, *Purun-runa*, s-a sfârşit printr-un potop; al patrulea, *Auca-runa*, Soarele războinicilor, s-a încheiat în mod antifrastic prin adoptarea de către bărbaţi a unor obiceiuri efeminate, molatice şi prin practicarea homosexualităţii. În al cincilea Soare, întemeietorul dinastiei incaşe, Manco Capac, fiu al Soarelui, ajuns în valea Cuzco şi înălţându-şi o colibă în locul unde avea să se ridice templul soarelui, îi regenerează pe oameni şi îi învaţă formele vieţii sociale; transformat la sfâşil în statuie, devine obiect de cult.

Manco Capac e iară îndoială strămoşul mitic, în veşmintele eroului cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), din care descind stirpea şi principiul dinastic ale suveranilor incaşi. Numai fiul Soarelui îi eliberează pe oameni de condiţia lor de animalitate şi de bestialitate iar

60 Prin acest cuvînt misionarii au indicat ntmistmi, „limba oamenilor“, de care se foloseau populaţiile din văile înalte din Anzi.

Soarele, Îmi, e strămoşul ceresc al dinastiei. În această perspectivă (cap. III, 2), suveranitatea celestă devenea temelia regalităţii pământene a stăpânilor din Cuzco, iar Soarele era ridicat la rangul de divinitate principală a imperiului, aşa că şi cultul său dobândea un caracter dinastic şi nu putea să nu fie introdus în toate provinciile cucerite. În această „religie de stat" suveranul, încarnare pămân teană a Soarelui şi reprezentare a zeilor în faţa oamenilor, o avea alături, ca soţie, pe cea care reprezenta contrapartea feminină a lui Inti, Mama Quilla, Luna. Soţia, zisă *qoya*, din epoca lui Topa încă, fiu al lui Pachaculi[61], trebuia să fie sora suveranului. Sinteză vizibilă şi uşor de recunoscut a sistemului religios incaş era templul Soarelui, la Cuzco, numit „incinta de aur", împodobit cu foi de aur, unde îşi aflau lăcaş statuile din aur ale suveranilor[62]. Panteonul era structurat în formă ierarhică, în paralel cu ierarhia statală. Mai prejos de Soare şi de Lună se afla Illapa, zeul Tunetului, care cu praştia sa atingea ploaia din fluviul ceresc, Calea Lactee; mai departe erau Pacha Mama, Glia mamă, cu pronunţate caracteristici infernale, şi contraparlea ei masculină, Pachacamac, uneori suprapus lui Viracocha, venerat îndeosebi de-a lungul coastei centrale a Perú-ului şi al cărui cult era de tip oracular (DIVINAŢIA*). Alte figuri se bucurau apoi de culte locale.

Chiar dacă este rodul unei opere de sistematizare teologică dictată de preocupări dinastice, *panteonul* incaş era în orice caz produsul unei foarte îndelungate sedimentări culturale, căreia preoţii i-au dat o ordine şi o formă. 1 era şi oglinda operei de omogenizare la care cuceritorii incaşi supuseseră populaţiile cucerite pentru a consolida statul, obligate în primul rând să accepte cultul Soarelui ca religie de stal, în al doilea rând să se supună acelor *mitimaes*, transferuri de populaţii dintr-o zonă în alta, şi în sfârşit să suporte transferarea solemnă a acelor *huaca*, un fel de strămoşi mitici (MOARTE, STRĂMOŞ,

61 Pachaculi a fost adevăratul artizan al imperiului.

62 Pentru această caracteristică a sa trebuie să fi stat la originea legendei lui Eldorado.

ŞAMAN*), la Cuzco, în *Concancha*, care era în sens propriu o casă a zeilor. Acest enorm complex templier a fost dorit de Pachaculi pentru a-l cinsti pe Viracocha care astfel îl înlocuia pe Îmi în vârful *panteonului*. Operaţiune politică şi teologică nu foarte limpede, aceasta şi pentru că Viracocha era numele tatălui lui Pachaculi, poate că ea şi-ar afla o justificare în încercarea de unificare politică întreprinsă de incaşi. În felul acesta, într-adevăr, unificarea era legitimată graţie unei fiinţe „ordonatoare" panperuviană, care, împreună cu fiul Taguapica, cu trăsături tipice de *trickster* (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), o dată ce orice intervenţie a lui era de semn contrar celei a tatălui, procedase la sistematizarea lumii şi prin lucrarea căruia, la Tihuanaco, ar fi apărut soarele, luna şi stelele şi ar fi fost ajutate să se nască diferitele popoare ale pământului. Relativ depărtat de populaţiile rurale, preocupate mai ales să-şi asigure protecţia divinităţilor ce prezidau la fertilitatea pământului, fiinţă creatoare şi erou cultural totodată, care, ajuns la ocean, s-a îndepărtat pe mare dispărând spre apus, Viracocha garanta prin depărtarea sa valenţa metafizică a puterii suveranului. În acelaşi timp însă, chiar şi regele, descendent al lui Inti, fiu al lui Viracocha, apărea în ochii supuşilor subordonat divinităţii panperuviene.

Organizarea spaţiului, sacerdoţiul şi cultul. Cuzco, capitala regalului incaş, era împărţită în patru sectoare care se proiectau în organizarea statului, la rândul sau în patru cuadrante. Statul se configura astfel ca proiecţie cosmo logică a capitalei, care îşi asuma funcţia de centru al lumii. Perspectiva teologică având ca scop legitimarea puterii statale găsea pentru aceasta o paralelă în planul cosmologic, care justifica organizarea statului. De la definirea spaţiilor pornea principiul care determina sistemul statal şi social. Cele patru cuadrante ale imperiului şi cele patru cartiere ale cetăţii Cuzco, la rândul lor subîmpărţite în complexe subsisteme numerale de tip binar, ternar şi decimal, erau axele cosmice pe care se sprijinea ordinea lumii. Această organizare a spaţiului,

care afla un fundament cosmologic în cele patru perioade care precedaseră era incaşă, ţinea seama de asemenea de necesitatea de a controla resursele de apă şi sistemele de irigaţie, fără de care economia andină era ameninţată cu colapsul.

Lumea astfel reprezentată, în spaţiu şi în timp, era controlată de suveran, descendent al lui Inti, numit *sapa încă*, încă supremul, cu ajutorul funcţionarilor şi al preoţilor săi. În sistemul acesta ierarhic complicat preoţii aveau un rol hotărâtor[63], chiar dacă depindeau totuşi de suveran, întrucât marele preot, *vilac-omo*, şi preoţii templelor mai importante aparţineau familiei regale. Fiecare provincie, fiecare oraş şi fiecare sat aveau un personal propriu dedicat cultului principalelor divinităţi. Sarcinile numeroşilor preoţi prevedeau celebrarea regulată a cultului, DIVINAŢIA*, chiar şi cu ajutorul es tispicinei, rugăciunea, sacrificiul, şi trebuiau să mai şi culeagă mărturisirea unor eventuale abateri de la codurile de conduită civile şi rituale (*hocha*). Unora, iar aici se pot recunoaşte trăsăturile tipice ale şamanismului (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*), le revenea vindecarea bolilor, practicată în general prin sugerea obiectului considerat a fi cauza bolii.

Curiozitatea conchistadorilor spanioli a fost atrasă de o instituţie sacerdotală feminină, tipică incaşilor, denumită *acela curia*, „femeile alese”. Alese dintre cele mai frumoase fetiţe ale nobilimii din provincii, acestea erau izolate în câteva centre din capitală sau din alte oraşe, numite *acela huasi*, „case ale femeilor alese”, unde învăţau torsul, ţesutul şi prepararea aşa-numitei *chicha*, o bere pe bază de porumb fermentat, folosită în libaţiuni şi consumată în timpul sărbătorilor. La terminarea acestei perioade de instruire, unele, duse în capitală, erau alese de rege drept concubine sau pentru a fi dăruite demnitarilor de la curte. Altele, sub titlul de *mama cona*, „mame”,

63 Numărul lor era foarte ridicat: numai în templul Soarelui acţionau sub diferite forme peste patru mii de slujitori şi cam o treime din resursele imperiului era destinată să susţină organizarea religioasă.

Fecioarele Soarelui ale spaniolilor, deveneau preolese şi îşi petreceau viaţa în slujba zeilor. În sfârşit, altele erau hărăzite sacrificării. Poate că sacrificiul uman nu avea aceeaşi frecvenţă şi nici aceleaşi dimensiuni de care se bucura în Mexicul central, dar el se practica şi la incaşi, îndeosebi sacrificarea unor copile virgine, cu prilejul investiturii unui nou *sapa încă* sau în cazul unei îmbolnăviri grave a suveranului, sau sacrificarea unor copii, în cazul unor grave calamităţi. Fetiţele, sacrificate prin strangulare, erau mumificate şi înmormântate cu toate onorurile. De un cult funerar deosebit se bucura suveranul, al cărui trup era mumificat şi depus în templul Soarelui, unde continua să participe la ceremoniile de cult şi la sacrificii. Pe lângă cel omenesc, o mare semnificaţie avea sacrificiul animal, lama fiind animalul sacrificiai prin excelenţă.

Întreaga viaţă religioasă a imperiului, controlată de cler, era ritmată de un sistem festiv reglat de un calendar bazat pe ciclul lunar şi pe ritmurile agrare. Acest sistem calendarial, despre care nu se ştie cum va fi împăcat ciclul fazelor lunare cu cel solar, prevedea douăsprezece sărbători anuale. Printre acestea, SĂRBĂTOAREA* anului nou, coincizând cu solstiţiul de iarnă, în iunie în emisfera australă, era*inti raymi*, sărbătoarea Soarelui, în cursul căreia se proceda la reaprinderea focului sacru. Cu prilejul solstiţiului de vară, în decembrie, deci cam pe la jumătatea anului, se celebra în schimb sărbătoarea *capac raymi*, în timpul căreia erau iniţiaţi (RIT*) tinerii din familiile aristocrate şi al cărei titular era Huanacauri, unul dintre fraţii lui Manco Capac. În luna septembrie se celebra sărbătoarea purificării, *sitowa*, care implica în mod simbolic întregul imperiu, prin reprezentarea sa axială. La apariţia lunii noi, după ce se proceda la complicate purificări rituale, se proclama expulzarea relelor din cetate printr-un strigăt ce era repetat de patru sute de războinici împărţiţi în patru grupuri a câte o sută, care, complet înarmaţi, se lansau într-o cursă de-a lungul a patru străzi, corespunzând punctelor cardinale şi care duceau către

cele „patru cuadrante” ale imperiului.

Imperiul, astfel consolidat, apărea ca un tot organic, în care se dizolva existenţa individuală şi a cărui-stabilitate şi continuitate erau garantate de ofranda adusă zeilor, de însăşi contribuţia de sânge, prin care se câştiga bunăvoinţa divină.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

Andrés F. – Jansen M. – Pérez Jiménez G.A., 1992, *Origen e ¡lisiona de los reyes mixtéeos*, México.

Boone E.

— Willey G. (cd.) p 1988, *The Southeast Classic Maya Zone*, Washington.

Brundage B.C., 1979, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin.

Davies N., 1973, *The aztecs. A History*, London.

Duviols P. (cd.), 1993, *Religions des Andes et langues indigenes*, Aix-en-Provence.

Frejdel D. – Sciiele L.

— Parker J., 1993, *Maya cosmos. Three thousand years on the shaman's path*, New York.

Gareis I., 1997, *Religioni delle culture superiori andine*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, V: *Religioni deU Americaprecolombiana e deipopoli indigeni*, Roma-Bari, pp. 77 – 104.

Grauuch M., 1990, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid.

Keatjnge R.W. (ed.), 1988, *Peruvian Prehistory. An Overview of* pr*elnca and încă Society*, Cambridge.

Krickeberg W., 1985, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayaş y mulscas*, México.

Litvak King J.

— Castjilo Tejero N. (cd.), 1972, *Religión en Mesoamérica*, México.

López Austin A., 1997, *La religione della Mesoamerica*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religoni*, vol. cil., pp. 5 – 75.

Métraux A., 1961, *Les Incas*, Paris.

Miller M. – Taube K., 1993, *The Gods and Symbols of Ancient México and The Maya*, London.

Morris C.

— Hagen A. Von, 1993, *The Inka Empire and its Andean Origins*, New York.

Morris W.

— Foxx J.J., 1991, *Presencia Maya*, México.

Rivera Dorado M., 1986, *La religión maya*, Madrid.

Schele L.

— Freidel D., 1990, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, New York.

Taube K.A., 1992, *The major Gods of Ancient Yucatán*, Washington.

STUDII

Aveni A.F., 1991, *Observaţiores del cielo en el México antiguo*, México.

Broda J., 1969, *The Mexican calendar as compared to other Mesoamerican sistems*, Wien.

Carrasco D., 1982, *Quetzalcóatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Traditon*, Chicago.

Conrad G.Q. – Demarest A.A., 1988, *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo Azteca e încă*, México.

Demarest A.A., 1981, *Viracocha. the nature and Antiquity of the Andean High God*, Cambridge, Mass.

Florescano E., 1993, *El mito de Quetzalcóatl*, México.

López Luján L., 1993, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*, México.

MONACO E., 1997, *Quetzalcóatl. Saggi sulla religione azteca*, Roma.

Nájera C., M.I., 1987, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre Ios antiguos mayaş*, México.

Pease G.Y., F., 1973, *EI Dios creador andino*, Lima.

Séjourné L., 1956, *Burning Water*, London.

ZIÓLKOWSKJ M.S. – Sadowski R.M. (ed.), 1989, *Time and Calendars in the încă Empire*, Oxford.

Zuidema R.T., 1964, *The Ceque Sistem of Cuzco. The Social Organization of the Capital of încă*, Leiden.

Partea a doua

Religiile mântuirii:

monoteisme şi dualisme *de Giovanni Filoramo*

10

Zoroastrismul

J. *Introducere*

Zoroastrismul este cea mai veche dintre religiile întemeiate: el a fost instituit cu cel puţin două mii şapte sute de ani în urmă de o personalitate istorică, Zarathustra sau Zoroastru (de la *Zoroasires*, forma grecizată cea mai răspândită a avesticului Zarathustra). El mai este numit şi mazdeism, de la numele zeului său suprem, Ahura Mazda, „Înţeleptul Stăpân”. Un alt mod în care e definită această tradiţie este „Religia cea Bună”.

În lunga sa istorie, zoroastrismul a cunoscut trei faze principale: cea a începuturilor, în contradicţie cu mesajul lui Zoroastru; cea a perioadei următoare, coincizând cu apariţia a trei imperii (al Ahemenizilor, al Părţilor, al Sasanizilor), care s-au revendicat sub diferite forme de la mesajul întemeietorului; faza ulterioară cuceririi islamice a Iranului (secolul al VII-lea d.Hr.), în care el a fost păstrat viu, dincolo de cercul unei minorităţi neînsemnate rămasă în Iran, mai ales de mica dar influenta minoritate a parşilor (persani) din India şi din Pakistan.

Chiar dacă numărul actual al adepţilor se cifrează cam la 100.000 (circa 25.000 în Iran, ceilalţi în India şi Pakistan sau emigraţi în diferite părţi ale lumii), zoroastrismul reprezintă, prin importanţa contribuţiei sale, una din marile tradiţii ale istoriei religioase a umanităţii. Trăsătura ei distinctivă este dualismul, legat de locul central pe care Răul îl are în gândirea şi în viaţa credincioşilor săi: chiar fiind omnipotent şi creator, Ahura Mazda stă faţă în faţă cu un zeu care e personificarea răului. Graţie liberului său arbitru, credinciosul este îndemnat să aleagă între Bine şi Rău, şi să procedeze în consecinţă, promovând Binele şi lucrările lui şi respingând

Răul şi lucrările lui. Dacă va acţiona bine, va fi răsplătit după merit în viaţa viitoare. Teologia deosebită, ce poate fi definită drept un MONOTEISM* cu tendinţe dualiste; locul central al eticii; importanţa escatologiei, bazată pe criteriu] unei răsplăţi individuale, constituie aşadar centrele vitale ale acestei tradiţii religioase.

2. Izvoare

Situaţia surselor aflate la dispoziţia noastră constituie o adevărată enigmă a filologiei iraniene, care face ca studiul zoroastrismului să fie deosebit de delicat şi de controversat. Majoritatea surselor, de fapt, sunt relativ recente, datând din secolul al IX-lea d.Hr., când au fost redactate, de-acum în perioada islamică, cea mai mare parte a textelor religioase scrise în persana medievală, sau în pahlavi, şi după cât se pare însuşi manuscrisul de bază din *Avesta*, pe lângă un număr serios de traduceri ale textului avestic. Multe dintre aceste surse, inclusiv *Avesta*, pol şi atribuite perioadei sasanide, între secolele al IV-lea şi al VI-lea d.Hr. Câte asemenea texte păstrează tradiţii mai vechi e greu de spus, cu excepţia manuscrisului *Avesta*, transmis de o tradiţie orală demnă de încredere.

Avesta, de fapt, compus într-o limbă iraniană veche, numită tocmai „avestică”, înainte de a fi fixat în scris, a fost transmis timp de multe secole pe cale orală de preoţi, aşa cum s-a întâmplat şi cu alte scripturi sacre. Chiar dacă tradiţia zoroastriană, fără niciun fundament istoric, face să urce textul până la perioada lui Zoroastru şi chiar dacă există indicii despre o posibilă relatare scrisă în perioada partă (secolele III î.Hr. – III d.Hr.), *Avesta* actual urcă până la o redactare scrisă în perioada sasanidă prin strădania unor preoţi care au alcătuit canonul avestic, aşa cum se întâmplă cu orice canon al unor scripturi sacre, selectând şi deci excluzând anumite pasaje, pentru a include altele. Mai mult încă, din această redactare scrisă primitivă a ajuns la noi doar o parte, probabil aceea mai legată de funcţiile liturgice.

Avesta cuprinde texte de natura diversă, cum ar fi *Khorda Avesta* („Micul Avesta”), care e un breviar pentru

laici cuprinzând rugăciunile cotidiene; sau *Yasht* („Imnuri”), douăzeci şi una de compuneri dedicate unor *yazata* sau „venerabili”, diferite entităţi cărora era îngăduit sau necesar să li se dedice un cult. Partea cea mai importantă o constituie însă *Gāthā* sau „Cânturile”, cinci compuneri în versuri despre Yasna sau „Sacrificiu”, considerate, potrivit părerii tradiţionale, în general împărtăşită de cercetători, a fi opera lui Zoroastru însuşi.

Dintre textele pahlavi sunt de menţionat *Denkard* („Lucrări ale religiei”), o enciclopedie în nouă cărţi (din care s-au pierdut primele două şi o parte din a treia) care se ocupă de apologetică, de morală şi de filosofie; *Bundahishn* („Creaţiunea primordială”), care vorbeşte despre cosmogonie şi despre întâmplările din viaţa omului, despre configuraţia pământului, despre alternanţa anotimpurilor şi despre calendar, despre soarta sufletului şi despre istoria universală împărţită în douăsprezece milenii; *Ardă Wirăz Nămag* („Cartea lui Ardă Wirâz”), în care, după un model apocaliptic tipic, se descrie o călătorie în Lumea de Dincolo a dreptului Wirâz; în sfârşit, *Shka*nd-*gumănig wiraz* („Rezolvarea decisivă a îndoielilor”), apologia zoroastrismului confruntat cu islamul, iudaismul, creştinismul şi maniheismul.

3. Profil istoric

La începutul istoriei zoroastrismului stă o f gură enigmatică, Zoroastru, despre a cărui origine, localizare geografică, acţiune sursele de care dispunem nu permit să se reconstituie aproape nimic cert. Tot ce se poate spune este că el a trăit într-o perioadă cuprinsă între începutul mileniului I şi prima jumătate a secolului al VI-lea î.Hr., într-o regiune a lumii iraniene de răsărit. Pe baza textelor *Gāthā*, figura lui Zoroastru apare cea a unui personaj inspirat provenind dintr-o ambianţă sacerdotală, un reformator religios care dă un conţinui viguros etic opoziţiei îndoirăniene dintre *Asha* („adevăr”; cap. IV, 2) şi *Druj* („minciună”), respingând, în numele credinţei în Ahura Mazda, religia de tip politeist şi extrem de ritualistă în care se formase. Individul este pus acum în faţa unei

opţiuni radicale, pe care va trebui s-o realizeze cu propria conştiinţă şi cu deplină libertate, refuzând răul spre a alege binele.

Caracteristica esenţială a mesajului lui Zoroastru este o credinţă de tip monoteist în suveranitatea lui Ahura Mazda, înserată însă într-un cadru dualist. Dualismul zoroastrian, de fapt, nu e numai etic, ci şi metafizic: Dumnezeu este mai presus de orice, dar lui i se opune un spirit malefic, stăpân al Răului, cu alaiul său de demoni. Chiar dacă Răul în cele din urmă va fi nimicit, viaţa individului şi istoria umanităţii sunt marcate de o luptă fără răgaz între cele două principii.

Primul dintre cele trei imperii iraniene care au resimţit influenţa zoroastrismului este cel al Ahemenizilor, care au guvernat Iranul de la începutul secolului al VII-lea î.Hr. până la cucerirea de către Alexandru în anul 331, cu un teritoriu care se întindea din Egipt şi din Turcia până în Pakistan. Patria de origine a Ahemenizilor era Fars („Persia”), în sud-vestul Iranului, unde se aflau Susa, capitala administrativă, şi Persepolis, reşedinţa suveranului. Mari rivali ai grecilor care i-au înfrânt la Marathon (490 î.Hr.) şi la Salamina (480 î.Hr.), Ahemenizii, după cum aflăm din unele inscripţii, adorau fie pe Ahura Mazda, „care a făcut cerul, a făcut pământul, i-a făcut pe muritori, a făcut fericirea pentru muritori şi l-a făcut pe Darius rege” (inscripţie de la Bisutun), fie alte divinităţi. Imposibilitatea de a data textele cuprinse în *Avesta* face, de altfel, problematică orice reconstituire a religiei din această perioadă. Astfel, deoarece lipsesc menţiuni despre Zoroastru databile în perioada ahemenidă, se poate spune că religia lor a fost zoroastriană în măsura în care este prezent un cult închinat lui Ahura Mazda. Acest cult trebuie să fi convieţuit cu vechea credinţă politeistă de matrice îndoirăniană, încredinţată unor sacerdoţi cunoscuţi ca *magoi* sau magi.

După circa un secol de dominaţie greacă, puterea a fost cucerită de o nouă dinastie, părţii sau Arsacizii (de la întemeietorul Arsace I), care proveneau de pe platourile

înalte din nord-estul Iranului, la est de Marea Caspică (246 î.Hr. – 226 d.Hr.). Dată fiind sărăcia documentaţiei, e greu de spus până la ce punct au rămas ei fideli tradiţiei zoroastriene: ceea ce se constată este o retragere a figurii lui Ahura Mazda în favoarea unei vechi divinităţi îndoirăniene, Mithra, un zeu care avea să cunoască mai târziu, în vremea imperiului roman, o largă trecere în bazinul Mediteranei şi de-a lungul graniţelor imperiului sub forma unui adevărat cult misteric (cap. VIII, 2).

A treia şi ultima dinastie preislamică a fost cea a Sasanizilor, care a durat din 226 d.Hr. până la cucerirea arabă (633 – 642). Întemeietorul a fost Ardashir, un vasal al părţilor care domnea în provincia Fars. El a ţintit să restaureze imperiul ahemenid şi tradiţiile sale religioase. Cu ajutorul preotului Karthir, zoroastrismul a fost restaurat şi a devenit religie de stat, elminând religii rivale ca, de pildă, creştinismul sau maniheismul. Aceasta a fost perioada în care s-a impus cultul lui Ahura Mazda şi s-au adunat scrierile care aveau să constituie *Avesta*.

În această perioadă a izbucnit controversa zurvanită. Întrucât *Yasna* 30, 3 – 4 afirmă că Ahura Mazda este fratele geamăn al lui Angra Mainyu, spiritul Răului, şi întrucât această înrudire punea în pericol biruinţa definitivă a spiritului Binelui asupra celui al Răului, s-a căutat o soluţie prin lansarea ipotezei că amândoi erau fiii lui Zurwăn, zeul timpului.

Tot în perioada sasanidă a apărut mişcarea Mazdakistă (de la numele întemeietorului, Mazdăk), care a căpătat formă şi s-a dezvoltat sub domnia lui Kavăd I (488 – 531). În Mazdakism coexistau, împreună cu elemente gnostice şi cu aspecte de revoltă socială, forme de critică la adresa credinţei oficiale, care îl fac să apară ca o „erezie”, ca una dintre sectele şi şcolile religioase ce trebuie să fi înflorit în Iranul sasanid în spatele aparentei solidităţi a bisericii oficiale. Erezia lui Mazdăk ar fi propovăduit cum că divinităţii supreme nu trebuia să i se atribuie caracterul unei providenţe divine şi că întreaga existenţă trebuia să fie explicată ca o combinaţie, cu totul

întâmplătoare, de lumină şi întuneric. În afară de aceasta, unele trăsături esoterice şi magice ar fi caracterizat învăţătura mazdakiană, ea referindu-se, de pildă, la eficacitatea şi valoarea simbolică a literelor şi numerelor.

După o primă perioadă în care Mazdăk a cunoscut favorurile regelui Kavăd I, el a fost lăsat în voia sorţii, ca urmare a reacţiei dezlănţuite de aristocraţie şi de cler, care se simţeau ameninţate de anumite doctrine sociale ale lui Mazdăk, ca aceea care propovăduia proprietatea comună asupra bunurilor şi femeilor, lucru, acesta din urmă, care mina din temelii, printre altele, instituţia căsătoriei consanguine apărată de cler cu tenacitate. O crudă baie de sânge, în care şi-a pierdut viaţa însuşi Mazdăk, a marcat înfrângerea Maz dakismului, care a continuat totuşi să supravieţuiască în clandestinitate.

Odată cu venirea islamului şi convertirea multor iranieni la credinţa cuceritorilor, din religie de stat zoroastrismul devine religie a unei minorităţi. Din punct de vedere teologic, graţie scrierilor sale, naturii monoteiste a lui Ahura Mazda şi funcţiei profetice a lui Zoroastru, la fel ca şi iudaismul şi creştinismul, zoroastrismul s-a putut bucura de statutul de religie a Cărţii. De fapt, însă, adepţii săi au fost luaţi în derâdere ca „adoratori ai focului”, fiind deseori persecutaţi ca politeişti. Pentru a scăpa de aceste persecuţii, farsii s-au retras în zonele centrale şi îndepărtate ale Iranului, unde au supravieţuit până la revoluţia khomeinistă din 1979, când, în urma izbucnirii unor noi persecuţii, mulţi dintre ei au fost constrânşi să-şi afle refugiu printre coreligionarii lor indieni, parsii.

Aceştia din urmă veniseră în Gujarat cam cu un mileniu mai înainte. Într-o societate împărţită rigid în caste, cum e cea hindusă, ei şi-au menţinut o identitate separată, graţie şi căsătoriilor endogamice; în felul acesta, în noul context, zoroastrismul s-a transformat într-o religie etnică tipică, transmisă din tată în fiu. Aclimatizarea a fost favorizată de asemenea de ereditatea comună indo-europeană (cap. IV, 2 – 3): într-adevăr, în ciuda marilor deosebiri doctrinare, parsii regăseau în hinduism trăsături

comune ca situarea în centru a figurii sacerdotului. Datorită şi comportamentului lor ireproşabil, bazat pe nobleţea eticii lor, pe lângă evidente abilităţi comerciale, mai ales odată cu instaurarea dominaţiei coloniale engleze, parsii – care între timp ajunseseră chiar şi în zona Bombay-ului – au început să fie acceptaţi în rândul elitelor locale, favorizaţi în privinţa aceasta, pe lângă posturile importante ocupate în administraţie, şi de faptul că puteau să desfăşoare o serie de activităţi comerciale considerate impure de clasa sacerdotală brahmanică. Pe lângă aceasta, la Bombay parsii au devenit promotori ai unor activităţi filantropice şi educative. Sfârşitul dominaţiei coloniale engleze în 1947 a coincis în fond cu sfârşitul acestei perioade de prosperitate. A urmat o creştere a diasporei. O estimare din 1976 stabilea la 129.000 de suflete numărul credincioşilor zoroastrieni: 82.000 în India; 5.000 în Pakistan; 500 în Ceylon; 25.000 în Iran; circa 3.000 în Regatul Unit, în Canada şi în Statele Unite.

În general, în cursul secolului XX numărul parşilor a scăzut şi ca rezultat al înmulţirii căsătoriilor mixte, un timp interzise, din moment ce o femeie parsă care se căsătoreşte cu un non-pars practic iese din comunitate. Este vorba despre un aspect al unui proces mai general care afectează această fază mai recentă a zoroastrismului, caracterizată de o viguroasă dialectică între forţe conservatoare şi forţe inovatoare; pe de altă parte, punerea în discuţie a caracterului etnic pe care l-a căpătat în cele din urmă parsismul riscă să pună în criză însăşi existenţa sa.

4. Credinţe

Puternica încărcătură etică, semn distinctiv al zoroasirismului, îşi are fundamentul teologic într-o concepţie dualistă. Chiar dacă în perioade ulterioare, stimulaţi prin confruntarea cu cele trei monoteisme avramitice (MONOTEISM*), şi zoroastrienii au lins să privilegieze o reprezentare monoteistă a credinţei lor în Ahura Mazda, zoroastrismul clasic, inspirându-se chiar din mesajul întemeietorului, are o viziune dualistă despre

lumea divină, împărţită între spirite bune şi spirite rele, conduse respectiv de Ahura Mazda şi de Angra Mainyu. Complexitatea angelologiei şi a demonologiei care însoţesc în alai cele două divinităţi principale, în care se reflectă într-o perfectă simetrie fisura dualistă a întregii existenţe materiale şi spirituale, constituie o trăsătură distinctivă a zoroastrismului, care e posibil să fi influenţat şi asupra acestui punct alte tradiţii religioase cu care a intrat în contact în decursul lungii sale istorii.

În gândirea teologică din perioada sasanidă – fapt asemănător cu ceea ce s-a petrecut concomitent în gândirea trinitară creştină în primele patru secole ale erei noastre – suveranitatea lui Ahura Mazda a fost reluată şi explicată având-se în vedere entităţile auxiliare subordonate lui şi care constituie moduri ale sale de a acţiona: cei şase *amesha spenta* sau „binefaceri nemuritoare”. În părţile mai vechi din *Avesta* ele nu constituie încă un sistem definit, pe când în cele mai recente figurează în număr de şase: *Vohu Manah* „gând bun”; *Asha* „adevăr”; *Khshathra* „putere”; *Armaiti* „evlavie”; *Haurvatăt* „integritate”; *Amaretăt* „nemurire”, la care se adaugă Ahura Mazda însuşi. În textele zoroastriene din secolul al IX-lea d.Hr. fiecare *amesha spenta* este o personificare a unui element natural, în ordine: a bovinei, a focului, a metalului, a pământului, a apei şi a plantelor.

Universul demonic e dominat de Angra Mainyu, „spirit malefic” (în textele din secolul al IX-lea d.Hr. apare sub numele de Ahriman). Ca şi Ahura Mazda, şi el este un creator, dar creaţia sa e negativă, este o contracreaţie paralelă dar de semn contrar faţă de cea a zeului suprem. „Non-viaţa” lui e o imposibilitate de a trăi: de aceea în textele din secolul al IX-lea se afirmă că în timp ce Ohrmazd „este”, Ahriman „nu este”, întrucât nu e capabil să facă să existe creaţiunea sa ideală (*menog*) pe planul vieţii concrete (*getig*). Însuşirile sale sunt, pe lângă cunoaşterea viitorului (a efectelor, nu a cauzelor), ignoranţa fundamentală, invidia, pofta de sânge, concupiscenţa, minciuna. Stă în fruntea cetei de demoni

contrapuşi simetric entităţilor benefice create de Ohrmazd. Sălăşluieşte în beznă, în abisuri, în miazănoapte. Este izvor al morţii, al descompunerii, al bolii, cu ajutorul cărora dezlănţuie atacul împotriva creaţiunii, pătrunzând din afară şi corupând-o, până când, odată terminat timpul limitat al amestecării celor două spirite, va fi nimicit definitiv de forţa superioară a lui Ohrmazd.

Viziunea zoroastriană asupra cosmosului împarte pământul în şapte regiuni. În inima regiunii centrale (unica locuită de om) se înalţă muntele cosmic, care, după o simbologie larg răspândită, reprezintă cu vârful său un tipic *axis mundi* care uneşte pământul cu cerul. Pe culmea lui se sprijină un capăt al punţii *cinvat*, pe care sufletele răposaţilor o străbat pentru a ajunge la cer.

Lumea a fost creată de Ahura Mazda, nu este aşadar rea în sine, aşa cum ne învaţă în schimb alte religii dualiste ca gnosticismul sau maniheismul. Răul prezent în ea, după cum s-a văzut, e opera lui Angra Mainyu şi a asaltului pe care el l-a dezlănţuit împotriva creaţiunii pozitive a zeului suprem, pângărind-o şi contaminând-o. Cu alte cuvinte, dualismul zoroasirian e un dualism ontologic şi metafizic, care nu are în vedere o opoziţie între spirit şi materie, ci între două realităţi spirituale, una pozitivă, alta negativă. Iniţial separate, în urma asaltului din partea spiritului răului se formează un „amestec" între cele două, care coincide cu istoria însăşi a cosmosului: sfârşitul acestui amestec şi înfrângerea definitivă a râului constituie scopul escatologiei zoroastriene.

Lumea este creată în şase faze succesive: cerul, făcut din piatră şi din cristal de stâncă, pământul, plantele, animalele, omul. Tot ce este viu face parte dintr-o dublă existenţă, *menog* şi *getig*, care se dezvoltă în cele trei faze: a separării iniţiale din faza *menog*, a amestecului ulterior al celor două spirite în faza *getig* şi în faza finală a separării lor, în care omul în stare de puritate va trăi în trupul său definitiv.

După bundahisn, istoria universului acoperă o perioadă de douăsprezece mii de ani, împărţită în patru

perioade de trei mii de ani fiecare. Primii trei mii de ani sunt cei ai creaţiunii ideale, în starea *menog*; urmează creaţiunea propriu-zisă, trecerea ei la starea *getig*; a treia perioadă e cea a amestecului ca rezultat al atacului lui Angra Mainyu; ultimii trei mii de ani sunt cei ai luptei omului împotriva răului. Această ultimă perioadă, care a început deci, potrivit cronologiei tradiţionale, cu revelaţia lui Zoroastru în anul 9.000 de la creaţiune, continuă în trei etape succesive, de câte o mie de ani, fiecare din ele caracterizată prin venirea unui mântuitor sau *saoshyant*. Cei trei mântuitori sunt consideraţi de tradiţie fii ai lui Zoroastru, născuţi din sământa lui depozitată în apele unui lac în care se vor îmbăia trei tinere fecioare, rămânând însărcinate. Ultimul mântuitor va prepara ambrozia şi va face existenţa nemuritoare şi indestructibilă.

Potrivit credinţelor zoroastriene, fiecare om este un compus din mai multe elemente, ca *ahu* „viaţă”, *baodhah* „cunoaştere”, *unan* „suflet” şi *firavashi*, dimensiunea nemuritoare şi preexistentă. În momentul morţii sale, trecerea în cealaltă viaţă poate fi însoţită de rugăciuni de bune auspicii din partea celor apropiaţi, care durează trei zile. La capătul acestora, sufletul îşi începe călătoria care îi va permite să-şi cunoască destinul final, după rectitudinea purtării sale în viaţă. O temă escatologică tipică este „puntea cmva/”, care se lărgeşte dacă o traversează un suflet drept, dar se îngustează cât o lamă de cuţit pentru sufletul perfid, astfel încât acesta se prăbuşeşte în abisul unde îl aşteaptă pedeapsa veşnică. Uneori se imaginează că sufletul cel drept este întâmpinat de o copilă frumoasă, *daenă* sa, simbol al faptelor bune săvârşite în viaţă, care îl ajută să treacă puntea. Pentru a-l judeca pe cel drept e instituit un tribunal divin alcătuit din Mithra, Sraosha („supuşenia”) şi Rashnu (Judecătorul”); o dată ce a trecut de judecată, el va avea acces în paradis şi la „luminile nesfârşite”, după ce se va fi înălţat la sfera „gândurilor bune”, la cea a „vorbelor bune” şi la cea a „faptelor bune”, corespunzând stelelor, lunii şi soarelui.

5. Cultul

Numai buna conduită morală nu e suficientă pentru a asigura individului recompensa în Lumea de Dincolo. De fapt, potrivit unor formulări care urcă până la matricele îndoirăniene ale zoroastrismului, răul se configurează nu numai sub formă etică, ci şi, ca urmare a unui sistem complex de reguli de puritate, ca o contaminare provocată de acţiunea spiritelor maligne. împotriva acestor impurităţi e necesar să se reacţioneze, după cum e firesc în orice religie ritualistă, activând un foarte complicat sistem de acţiuni de decontaminare, din moment ce prilejurile de impuritate sunt nenumărate, de la cadavre la menstrele femeilor.

De aceea zoroastrismul atribuie un rol deosebit sacerdoţilor, ataşaţi, pe lângă cultul focului, asupra căruia vom reveni, şi ceremoniilor care garantează continuitatea tradiţiei, pentru a prezida la practicile de purificare.

Numai bărbaţii pot deveni sacerdoţi; în afară de aceasta, eligibilitatea este ereditară: sacerdoţi! de fapt, se căsătoresc, îşi întemeiază o familie şi pot transmite profesia lor deosebită fiilor. Pentru a deveni preot, este necesar ca un copil, între şapte şi cincisprezece ani, să înveţe, în general pe de rost, rugăciunile şi slujbele cultului. După gradul de învăţare, există, în ordine ascendentă, trei ordine: *mobed, ervad, dastur*. Preoţii oficianţi se îmbracă în alb, simbol al purităţii pe care sunt chemaţi s-o garanteze. Ei pot recita rugăciuni pentru un individ, fie că acesta este sau nu prezent în templu, care este nu atât un loc de ceremonii desfăşurate în comun cât un loc pe care fiecare credincios în parte îl poate vizita când doreşte. La parsii din India, sacerdoţii nu sunt în general stipendiaţi, ci trăiesc din ofrandele pe care le primesc de la fideli pentru slujbele prestate; cei care au un serviciu secular pot oficia *part-time*.

Simbolul central al prezenţei divine este focul (cap. IV, 2), în asemenea măsură încât zoroastrienii au fost supranumiţi de către adversarii lor „adoratori ai focului”. Cultul se desfăşoară în templul focului. Acolo se află o încăpere pătrată în centrul căreia, pe o platformă de

piatră, se găseşte o mare urnă din metal. Acolo, focul sacru arde în permanenţă pe un strat de nisip sau cenuşă, întreţinut de sacerdoţi însărcinaţi cu aceasta, care pun lemne şi recită rugăciunile cuvenite fiecăreia din cele cinci perioade în care se împarte ziua. Pentru a purifica focul sacru, sacerdoţii pol practica diferite ritualuri complicate şi care în cazul celei mai importante purificări, *atesh Berham* („focul lui Varahran [păzitorul]”), pot dura şi peste trei ani. Zoroastrienii din Iran au unul din aceste focuri în oraşul Yază; parsii din India au opt, patru în Gujaral şi patru la Bombay. Cel mai respectat se află la Udvada, pe coasta Gujarat-ului, la nord de Bombay şi este ţinta a numeroase pelerinaje: se spune, într-adevăr, că arde încontinuu de peste o mie de ani.

Caracteristice pentru zoroastrism sunt şi ritualurile funebre. Deoarece, după cum s-a menţionat, cadavrul e sursă de impurităţi, practicile funebre cerca, după purificale şi după diferite ceremonii, acesta să fie depus în *dakhma*, „tumul tăcerii” de formă cilindrică, în aer liber, astfel încât uliii şi alte păsări să-i devore carnea (cap. IV, 5). Osemintele curăţate şi, deci, purificate de orice impuritate vor fi expuse într-un loc situat în centrul acelui *dakhma*; atunci când un *dakhma* s-a umplut de oseminte, se construieşte altul. Pe lângă exigenţa purităţii, susţinătorii acestei practici – care în India a intrat în criză – au revendicat egalitarismul, din moment ce această ceremonie funebră nu prevede, în simplitatea ei nudă, diferenţe de tratament între bogaţi şi săraci.

Bibliografie

Boyce M., 1975 – 1982, *A History of Zoroastrism*, I: The early Period; II *Under the Achaemeniams*, Leiden-Köln.

Boyce M., 1979, *Zoroastrians*: *Their Religious Beliefs and Practices*, London.

Boyce M., 1984, *Textual Sources for the Study of Zoroastrism*, Manchester.

Boyce M. – Grenet F., 1991 – 4 *History of Zoroastrism*, III: *Zoroastrism under Macedonian and*

Roman Rule, Leiden-Köln.

Duchesne-Guillemin J., 1958, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford.

Gnou G., 1980, *Zoroaster's Time and Homeland*, Napoli.

GNOLI G., 1994, *Le religioni dell'Iran antico e Zroastro*; *La religione zoroastriana*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, 1: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 455 – 498; 499 – 565.

Hinnells J.R., 1991, *Zoroastrism and the Parsis*, London.

Kellens J., 1991, *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*, Paris.

Kestenberg Amjghi J., 1990, *The Zoroastrians of Iran*: *Conversion, Assimilation, or Persistence*, New York.

KIIma O., 1957, *Mazdak*, Praha.

Molé M., 1963, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris.

Widengren G., 1968, *Les religions de l'Iran*, Paris.

Zaehner R.C., 1955, *Zurvan-A Zoroastrian Dilema*, Oxford.

Zaehner R.C., 1961, *The Dawn and Twilight of Zoroastrism*, London.

11

Iudaismul

I. Introducere

Definiţie. În accepţiunea sa cea mai largă, termenul *iudaism* indică istoria generală a poporului ebraic, de la începuturile sale în epoca biblică şi până în prezent; el se poate deci referi atât la poporul ebraic în diferitele sale for* me istorice, cât şi la religia şi la cultura evreilor. Tot astfel, termenul de *iudei* poate fi folosit pentru a indica fie apartenenţa la popor, fie apartenenţa la comunitatea religioasă ebraică. Trebuie observat de altfel că în italiană a prevalat, ca sinonim al lui „israeliţi” şi al lui „iudei”, substantivul *evrei* şi, respectiv, *ebraism* pentru a indica întreaga istorie ebraică, atât cea a Israelului antic, anterior exilului babilonian (585 – 538 î.Hr.), cât şi cea de

după exil. Într-un sens mai restrâns, termenul de *iudaism* este utilizat pentru a desemna fie epoca celui de al Doilea Templu (515 î.Hr. – 70 d.Hr.), fie epoca ulterioară distrugerii Templului din Ierusalim în anul 70 d.Hr., atunci când s-a constituit iudaismul rabinic, care a căpătat de atunci valoarea de iudaism normativ. Trebuie să se reţină însă că acest iudaism defineşte propria identitate prin permanenta exegeză a Bibliei ebraice şi a istoriei poporului evreu (sau poporul lui Israel), povestită în textele biblice, astfel încât, aşa cum se va proceda în continuare, este mai corect să se înţeleagă termenul în accepţiunea sa mai largă, spre a cuprinde, pe lângă iudaismul rabinic, care se prelungeşte până în zilele noastre, şi aşa-numitul iudaism al celui de al Doilea Templu (de la exilul babilonian până la anul 70 d.Hr.) şi matricea lui israelită.

Epoci ale istoriei ebraice. În istoria sa milenară, iudaismul a cunoscut transformări profunde. În ea apar unele cezuri fundamentale, care pot servi la o periodizare generală. Prima perioadă a epocii biblice, începută în mileniul al II-lea î.Hr., se termină odată cu căderea statelor independente Israel şi Iuda şi cu distrugerea Primului Templu de către babilonieni în 587 – 586. După revenirea unei părţi dintre exilaţi din Babilon a început epoca celui de al Doilea Templu: o epocă de restauraţie, care e martoră la succesiunea stăpânirilor persană, elenistă şi romană, la începutul unei vaste diaspore evreieşti şi la naşterea, alături de Templu, a sinagogii. După distrugerea de către romani a Templului în anul 70 d.Hr., în cadrul sinagogii se dezvoltă iudaismul rabinic, care îşi are centrele sale în Palestina şi în Babilon şi care, prin compilarea Talmudului, dă iudaismului un nou punct de referinţă fundamental. Ca urmare a cuceririi arabo-islamice din secolul al VII-lea, centrul de gravitaţie al istoriei ebraice se mută în Spania. În continuare, în diferite zone din Europa, apar mişcări mistice care, după alungarea evreilor din Spania în 1492, se continuă în Palestina. Importantă devine prezenţa evreilor în Europa

centrală şi de răsărit, unde iudaismul va dezvolta o cultură proprie specifică. Odată cu Iluminismul, în sfârşit, şi cu mişcarea de emancipare, identitatea iudaismului în general şi a fiecărui evreu în particular va fi pusă în mod radical în discuţie, oferind prilej pentru o multitudine de reacţii, lucru caracteristic pentru iudaismul contemporan, care are în Statele Unite ale Americii şi, începând din 1948, în statul Israel cei mai importanţi poli ai săi.

Caracteristici distinctive. Definirea iudaismului e o problemă, întrucât, aşa cum s-a configurat el în veşmântul său rabinic, este vorba în fond de un ortopraxis, adică de o serie de norme de origine divină care reglează întreaga conduită (*halakah*) a credinciosului, din moment ce evreul cucernic trebuie să le respecte dacă doreşte să se realizeze el însuşi şi, prin aceasta, să realizeze un sistem de justiţie în lume.

În iudaism, religia şi poporul constituie un binom indisolubil, până într-atâta încât s-a afirmat că dispariţia unuia ar provoca dispariţia celeilalte, şi viceversa. Sunt două elemente diferite dar inseparabile. Poporul evreu e constituit din descendenţii tribului lui Iuda care au supravieţuit, ca grup separat în diaspora, timp de circa 25 de secole. Iudaismul este sistemul religios şi, în acelaşi timp, elementul vital care a permis poporului evreu să se păstreze şi să se reînnoiască în permanenţă, adaptându-se la schimbările politice, sociale şi culturale. În procesul acesta, fundamentală se dovedeşte permanenta tensiune între concentrarea asupra propriilor tradiţii, având drept consecinţă riscul izolării sau al conflictului cu tot ceea ce nu este ebraic, şi interesul faţă de experienţele intelectuale ale altor popoare cu care evreii din diaspora au intrat în contact, fapt care atrage riscul asimilării lor de către modelele culturale dominante şi al pierderii propriei identităţi. O altă tensiune, ce pare a fi reflectarea, pe plan geografic, a celei existente pe plan cultural, şi care a devenit determinantă odată cu apariţia sionismului, este cea dintre „pământul lui Israel” (*Eretz Israel*, acesta e numele pe care evreii îl folosesc pentru Palestina) şi

diaspora. Chiar dacă pământul lui Israel este, potrivit tradiţiei, pământul făgăduit evreilor, când pe muntele Sinai s-a pecetluit pactul dintre Dumnezeu şi Moise, şi chiar dacă acel pământ este locul unde se vor regăsi toţi evreii atunci când, într-un viitor neprecizal, va veni Mesia şi va începe era mesianică, iudaismul s-a dezvoltat în realitate, mai ales în epoca postbiblică, mai întâi în Orientul Apropiat, apoi în Africa de nord, mai târziu în Europa (din Spania până în Rusia), în sfârşit în America (mai ales în cea de nord). Aceasta a însemnat că centrele vitale ale iudaismului nu au rămas niciodată imobile; ele s-au mutat adesea, urmând şi însoţind una sau alta dintre civilizaţiile diasporei.

MONOTEISM

Termenul „monoteism” (din grecescul *monos*, „unic”, şi *iheos*, „zeu”) este, la fel ca şi alte cuvinte compuse în –*ism*, un termen clasificator şi descriptiv care desemnează tradiţiile religioase (iudaism, creştinism, islam) care practică un cult închinat unei divinităţi unice, a cărei unicitate o afirmă prin excluderea categorică a oricărui alt zeu. Din punct de vedere istoric, aşa cum o demonstrează tocmai cazul iudaismului, monoteismul presupune existenţa unui POLITEISM4, care este respins şi combătut în numele unei divinităţi care treptat se afirmă nu doar ca fiind superioară celorlalţi zei (*henoteism*), ci ca exclusivă şi unică. În sensul acesta, monoteismul biblic îşi află expresia şi fundamentul său teologic atât în proclamaţia din Deuleronomul 6, 4 – 5 (aşa-numitul *Shema Israel*): „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn”. (Dar ambiguitatea textului ebraic permite şi o altă traducere, mai puţin exclusivistă: „Ascultă, Israele, Iahve este Dumnezeul nostru, Iahve singur.”), cât mai ales în aşa-numitul Deutero-Isaia, un profet care a trăit pe la jumătatea secolului al VI-lea î.Hr.: „Înainte de mine n-a fost Dumnezeu şi nici după mine nu va mai fi... eu sunt Dumnezeu din veşnicie şi de aici încolo Eu sunt!” (Is. 43, 10 – 13; cap. I, 1).

Învăţătura fundamentală a iudaismului ca religie este

în general identificată în MONOTEISMUL* său etic şi în concepţia particulară despre istorie care derivă de aici. Dumnezeu e conceput drept atotputernic, creator al universului şi în măsură să intervină nu doar în natură ci şi în istorie. Acţiunea lui în lume urmăreşte un ţel salvator: alegerea lui Israel, poporul ales, pentru a servi drept pildă pentru întreaga omenire. Venirea acestei împărăţii a lui Dumnezeu pe pământ, care va culmina cu epoca mesianică, în prezent e legată de respectarea Legii, revelată de Dumnezeu lui Moise pe muntele Sinai şi concentrată în cele zece porunci. Conduita ideală, din punct de vedere etico-religios, este, prin urmare, cea care respectă prescripţiile Legii, un cod de comportare care acoperă viaţa în general, atât a individului cât şi a comunităţii.

În general, iudaismul, atât în forma sa rabinică cât şi în formele sale sectare, a rămas credincios acestor fundamente elico-religioase.

2. Izvoare

Biblia. Termenul este transliteraţia unui plural neutru grecesc, *biblia*, care are ca etimon *byblos*, „papirus”, materialul cu precădere folosit în Antichitate pentru scris. Prin extensie, termenul a ajuns să nu mai desemneze materialul pentru scris, ci de-a dreptul scrierea în ansamblul său, cartea, fie sub formă de sul fie sub formă de foi legate. În tradiţia iudaică şi mai târziu creştină, unde e în vigoare referirea la „cărţi” prin excelenţă, revelate sau inspirate în chip divin şi de aceea sacre şi venerate, termenul a sfârşit prin a dobândi o semnificaţie tehnică. În Noul Testament termenul preferat pentru a desemna cărţile canonice din Vechiul Testament este *graphai*, „scripturi”. Începând cu secolul al IV-lea (Ioan Gură de Aur) e atestat termenul grecesc (*a biblia* (literal „cărţile”) referitor la scrierile canonice. Expresia aceasta, translilerată în latinescul *biblia* (prin pierderea articolului), a fost încetul cu încetul considerată un substantiv feminin la singular, din care a derivai cuvântul din limbile noastre moderne.

Biblia ebraică este o culegere de 39 de cărţi împărţită în trei părţi: *l*) *Legea* (în ebraică *Torah*, „învăţătură”, „instruire”), partea normativă cea mai importantă, cuprinzând cele cinci cărţi care constituie Pentateuhul: Facerea, Ieşirea, Leviticul, Numerii, Deuteronomul; 2) *Prorocii*, împărţiţi în anteriori (cărţi istorice: Iosua, Judecătorii, 1 – 2 Samuel, 1 – 2 Regi) şi posteriori (cei trei majori: Isaia, Ieremia, Iezechiel; şi cei doisprezece minori: Osea, foii, Amos, Avdie, Iona, Miheia, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi); 3) *Scrisele*: Psalmii, Iov, Pilde, Rut, Cântarea Cântărilor, Qohelet, Plângerile, Estera, Daniel, Ezdra şi Neemia, 1 – 2 Cronici. Aceste cărţi, diferite prin conţinui, genuri literare şi stiluri, au fost redactate în ebraică (numai scurte pasaje din Daniel şi din Ezdra-Neemia sunt în aramaică) în Palestina, în Babilon şi în Egipt de autori diferiţi prin formaţie şi prin apartenenţa la clase sociale (profeţi, preoţi, cronicari...), care au trăit cu aproximaţie între secolele XI-I î.Hr.

IUDAISM

Termenul iudaism nu se întâlneşte în Biblia ebraică; el apare pentru prima oară în greceşte într-un text (*ioudaismos*: II Maccabci 2, 21), care a intrat în canonul Bibliei catolice. În textele biblice poporul în ansamblul său e indicai cu numele de „Israel”, în timp ce „Iuda” este numele unui trib şi al regatului omonim din sud. După exilul babilonian denumirea „poporul lui Iuda” se extinde la întregul popor evreu, şi pe lângă aceasta apare adjectivul „iudaic”; prin urmare, spre a fi riguroşi, ar trebui să vorbim de „Israel”, de „israeliţi” şi de „religia lui Israel” pentru epoca biblică mai veche, iar de „iudei” şi de „iudaism” pentru perioada ulterioară exilului babilonian.

Canonul Bibliei ebraice, cu alte cuvinte catalogul oficial al scrierilor biblice pe care iudaismul, ca şi, mai târziu, creştinismul, îl consideră normativ pe plan atât doctrinar cât şi etic, este diferit de cel al Bibliei catolice. Se pune întrebarea care ar fi putut fi criteriul de canonicitate care a dus, printr-un complicat proces istoric

ce avea să se încheie abia pe la începutul secolului al II-lea d.Hr., la excluderea anumitor scrieri, denumite „apocrife”, în favoarea altora, devenite în felul acesta „canonice”. Oricum, după canonul ebraic sunt socotite excluse o serie de lucrări redactate în greacă (Sirah sau Ecclesiastul, Baruh, Tobias, Iudita, 1 – 2 Maccabei, înţelepciunea), care sunt prezente în traducerea grecească a Bibliei ebraice, aşa-numita Septiiaginta, executată la Alexandria în Egipt între secolele al III-lea şi al II-lea î.Hr. (cf. p.000). Deoarece această Biblie a devenit textul de referinţă al creştinilor, evreii o resping, prin aceasta excluzând din canon şi cele şapte scrieri redactate în greceşte, care în schimb au intrat în canonul Bibliei catolice sub numele de „deuterocanonice”. Cât despre protestanţi, care acceptă numai canonul ebraic, ei denumesc „apocrife” textele deuterocanonice şi „pseudoepigrafe” pe cele apocrife.

Talmudul. Talmudul (prescurtare de la *Talmud Torah*, „studierea Legii”) este o foarte vastă culegere de material juridic şi ritual relativ la fiecare aspect al vieţii ebraice, şi de asemenea consemnarea discuţiilor ce aveau loc în academii despre aplicarea legilor, a normelor şi a preceptelor. El este constituit din două părţi: 1) *Mishnah* („repetarea”, de la metoda didactică folosită în şcoli), care, compilată în secolele I-III d.Hr., cuprinde acea legislaţie care, neinserată în Biblie, era transmisă pe cale orală. Ea este împărţită în şase „ordine”, care transmit următoarele subiecte: 1: rugăciuni şi reguli privind agricultura; 2: sabatul şi alte sărbători; 3: legile matrimoniale; 4: drept civil şi penal; 5: cult şi sacrificii în templu; 6: norme asupra purităţii şi impurităţii atât a persoanelor cât şi a lucrurilor; 2) *Ghemara* (în aramaică, „completare”), care conţine explicaţiile şi adăugirile la *Mishnah*, elaborate în aramaică de către maeştrii academiilor în Palestina (Talmudul palestinian sau din Ierusalim), până în secolul al V-lea d.Hr., şi în Babilon (Talmudul babilonian). Acesta din urmă, atât prin amploare (e de trei ori mai întins decât celălalt) cât şi prin calitatea expunerii şi, în sfârşit, prin acurateţea finisării, s-a impus ca a doua sursă a dreptului ebraic după

Torah.

Codicele. În Evul Mediu, legislaţia adăugată în cantităţi uriaşe, nu întotdeauna în mod organic, în Talmud a fost ordonată şi rezumată în manuale pentru o cosullare mai uşoară, aşa-numitele codice, în care au fost omise normele ieşite din uz, înregistrându-se totodată atât rezultatele elaborării dreptului cât şi noile tradiţii dobândite în diaspora. Codicele care a prevalat asupra celorlalte – şi ultimul alcătuit – a fost *Shulan aruk* („Masa pregătită”), compus de Yosef care la Safed, în Palestina, cu puţin înainte de 1565. Materia lui e organizată în patru secţiuni: 1: legi privitoare la sinagogă, rugăciuni, sabat, sărbători, posturi; 2: legi alimentare, caritate, respectul faţade părinţi, doliu; 3: legi matrimoniale; 4: procedură legală, lege civilă şi lege penală.

Întrebări şi răspunsuri. Sunt considerate surse şi răspunsurile (*Teshuvot*) şi deciziile pe care, de la începutul Evului Mediu încoace, experţi în drept şi rabini din Orientul Apropiat mai întâi, din Spania, din Franţa şi din Germania mai apoi, furnizau la cerere explicaţii asupra unor cazuri controversate, fie teoretice fie practice, formulate de diverse comunităţi din diaspora.

Sefer ha-zohar. Pentru cei care aderă la tendinţa mistică (*cabala*, în ebraică *qabbalah*, „tradiţie”), textul fundamental este *Sefer ha-zohar* sau Cartea splendorii, un amplu comentariu la Pentateuhul scris în aramaică la Guadalajara, în Spania, între 1280 – 1286 de Moise din León cu intenţia de a explica semnificaţiile ascunse ale Bibliei şi ale comandamentelor divine. Principalele subiecte tratate sunt natura divinităţii, modul de manifestare a lui Dumnezeu faţă de univers, misterele numelor divine, sufletul omului şi destinul său, natura binelui şi a răului, mesia şi mântuirea.

QUABBALAH

E vorba despre un curent speculativ, cu fundament mistic, apărui la sfârşitul secolului al XII-lea d.Hr. în rândul învăţaţilor evrei din sudul Franţei şi din nordul Spaniei. Pe baza unei concepţii neoplatonice despre lume, sursele

tradiţiei au fost reinlerpretate pentru a determina mai bine relaţia dintre divinitatea absolut transcendentă (*En soţ*) şi creaţiune. Pentru a umple acest abis, cabaliştii au recurs la zece forţe active divine, ipostaze emanate de la divinitate, aşa-numitele *sefiroth*. Acţiunea şi natura lor fac obiectul unor descrieri rezervate unui cerc restrâns capabil să experimenteze prezenţa lor în forul lor interior. Numele şi descrierea aceasta *sefiroth* derivă din folosirea alegorică şi simbolică a unor elemente biblice. În acest mod, întreaga Biblic a fost înţeleasă ca descriere cifrată a proceselor acestor emanaţii ale divinităţii.

Manifestarea progresivă a acestor *sefiroth* coincide cu manifestarea progresivă a divinităţii în cadrul creaţiunii: o trecere de la unu la multiplu care se traduce, în ultima *sephira* – „comunitatea lui Israel" răspândită în lume –, prin exilul însuşi al lui Dumnezeu în lume. De unde şi procesul de semn contrar, de la multiplu la unu, urmărit de cabalişti, şi care, potrivit împrejurărilor istorice, poate fi pur interior sau se poate exprima în mişcări, cu bază mesianică, ce ţintesc, precum sabatianismului secolului al XVIII-lea, reconstituirea unităţii pierdute a lui Israel.

3. Profil istoric

Regatele lui Israel şi al lui Iuda (secolele X-VI î.Hr.). Biblia constituie sursa principală pentru reconstituirea istoriei şi structurilor Israelului antic. Această istorie iese din mit şi din legendă numai odată cu constituirea monarhiei davidiene, la începutul secolului al X-lea î.Hr., când acele triburi de aramei nomazi, care în ultimele două secole se stabiliseră în regiunea Canaan (aşa e definită în Biblie actuala Palestină), au fost unite într-un singur regat, cu capitala Ierusalim, mai întâi de David (cca. 1.000 – 961 î.Hr.) şi mai apoi de Solomon (cca. 961 – 922 î.Hr.). Deosebit de importantă pentru dezvoltarea ulterioară a Israelului şi a iudaismului a fost mutarea capitalei la Ierusalim. Până în acel moment, într-adevăr, cetatea era locuită de canaaneni; David a cucerit-o iar fiul său,

Solomon, a înălţat un Templu, care a devenit din ce în ce mai mult centrul şi simbolul israeliţilor şi a religiei lor.

La moartea lui Solomon s-au format două regate: regalul lui Israel în nord, cu capitala la Samaria, şi regalul lui Iuda în sud, cu capitala la Ierusalim. În secolele următoare, aceste două stătuleţe au rămas implicate în evenimentele din zonă şi în luptele pentru dominaţie dintre marile puteri din Orientul Apropiat. Israelul şi-a păstrat propria autonomie până în 721 î.Hr., când Samaria a fost cucerită de asirieni, devenind o provincie a imperiului lor. Iudeea şi-a menţinut în schimb propria autonomie până în 587 – 586, când Ierusalimul a fost cucerit de babilonianul Nabucodonosor şi când regele şi clasa conducătoare au fost deportaţi în Babilon.

„Exilul babilonian” a constituit o întrerupere fundamentală în istoria ebraică. Odată cu dispariţia regatului lui Iuda, se încheiase, după patru secole, dominaţia casei lui David şi, cu ea, autonomia politică a poporului evreu care, de-acum înainte, cu câteva scurte excepţii, va trăi mereu sub stăpâniri străine chiar şi în patrie: amintirea monarhiei davidiene, încărcată de tonuri mitice, se va transforma în aşteptarea posibilei ei restaurări, trăită ca mai mult sau mai puţin iminentă (MESIANISM*). În afară de aceasta, începuse acel fenomen al diasporei (de la grecescul *diaspora*, „împrăştiere”), care avea să caracterizeze de-acum încolo istoria milenară a iudaismului: în timp ce o parte dintre evrei continua să trăiască pe pământul lui Israel, o parte, tot mai numeroasă, trăia în diaspora. În sfârşit, epoca exilului babilonian a coincis cu începutul adunării şi consolidării tradiţiilor religioase israelite, proces continuat în epoca elenistică, şi care, între altele, stă şi la baza versiunii multor cărţi biblice, care, ca urmare, reflectă prin multe versete viziunea asupra evenimentelor proprie iudaismului ulterior exilului.

Iudaismul celui de al Doilea Templu (538 sau 515 î.Hr. – 70 d.Hr.). Ca urmare a decretului emis în 538 de Cirus, regele persanilor, sub a cărui sferă de influenţă se

aflau acum evreii, o parte dintre exilaţii în Babilon a hotărât să se întoarcă în Iudeea pentru a reconstrui Templul, care a şi fost inaugurat în 515 î.Hr. Cultul şi sacrificiul au devenit activitatea principală; prin urmare, clasa sacerdotală a fost nevoită să îndeplinească ea acea funcţie de călăuză care în perioada monarhică era îndeplinită, în armonie dar cel mai adesea în contradicţie cu profeţii, de către regi.

MESIANISM

Mesianismul este o categorie importantă a gândirii ebraice, chiar dacă importanţa lui variază în funcţie de epocă şi e diversă în diferitele curente care alcătuiesc iudaismul. Prea puţin relevant în iudaismul de astăzi, el a constituit un element central între secolul al II-lea î.Hr. şi secolul al II-lea d.Hr., reapărând ulterior în perioade cruciale ale istorici ebraice, ca în cazul sabalianismului din secolul al XVII-lea, o mişcare mesianică inspirată de Shabbetai Zevi (1626 – 1676).

Cuvântul „mesia” e transcrierea italiană a ebraicului *mashiah*, care înseamnă „uns”, în sensul pe care l-a căpătat ungerea sacră. Era un titlu regal înainte de exilul babilonian şi titlul preotului suprem după exil. Prin termenul modern de mesianism se înţelege acea categorie a gândirii ebraice, în baza căreia era aşteptată venirea unei lumi viitoare fericite, care ar fi fost instaurată prin lucrarea unui mediator, identificat când într-un descendent al lui David de neam regesc, când într-un preot suprem, când într-o fiinţă supraomenească de natură nu prea bine definită. El a jucat un rol important într-o epocă deosebit de grea din istoria iudaică, şi anume cea cuprinsă între războiul macabeic şi războaiele antiromane dintre anii ’70 d.Hr. şi 13S d.Hr.

Spre deosebire de ebraism, creştinismul, deşi mută iarăşi termenul ultim al aşteptării mesianice la judecata de apoi a lui Cristos biruitorul, se deosebeşte de iudaism deoarece identifică în Iisus pe Mesia sau Hristosul (termen grecesc care traduce întocmai ebraicul *mashiah*).

Prin extensie, istoricii religiilor au folosit, în epoca

modernă, această categoric, împreună cu aceea de milenarism, pentru a defini o pluralitate multiformă de mişcări, în general apărute la popoarele care nu cunoşteau scrierea în urma întâlnirii/ciocnirii cu cultura occidentală, mişcări caracterizate prin aşteptarea instaurării unei domnii a bunăstării pământeşti datorată intervenţiei unei figuri profetice sau mesianice.

După ce Alexandru cel Mare a cucerit Orientul Apropiat (332 î.Hr.), Iudeea a trecut mai întâi sub stăpânirea Ptolemeilor din Egipt (323 – 198 î.Hr.), apoi sub cea a Seleucizilor din Siria (198 – 142 î.Hr.). Întâlnirea cu civilizaţia elenistică (cap. VIII, 1) a influenţat profund clasa conducătoare ebraică. S-au născut tensiuni şi conflicte care au atins culmea sub Antioh IV Epiphanes (175 – 164 î.Hr.). Acesta, aflat în război cu Egiptul Ptolemeilor, sprijinea în Iudeea o partidă elenizantă, acordându-i sacerdoţiul suprem, funcţia politico-religioasă cea mai importantă. Acest proces de elenizare a culminat cu introducerea cu forţa a cultului elenistic în Templul din Ierusalim, resimţită de mulţi evrei ca „nelegiuirea pustiirii”. Revolta ce a urmat, condusă de Macabei, s-a încheiat în 142 î.Hr. prin redobândirea autonomiei politice de către Simon Maccabeul, care a reunit funcţia de preot suprem şi de rege, inaugurind monarhia Asmoneilor, care şi-a menţinut o autonomie relativă până în anul 6 d.Hr., când Iudeea a trecut sub guvernarea directă a unui procurator roman.

În această perioadă turbulentă asistăm la apariţia unui iudaism foarte diversificat chiar în interior, accentuare a unei tendinţe ce pare să dateze din perioada macabeică. Izvoarele atestă existenţa unor curente întrucâtva diferite între ele prin ideologia lor şi prin raporturile lor cu Ierusalimul, cu Templul şi cu cultul oficial, de natură sacrificială, care se desfăşura acolo. Cele două grupări care deseori sunt menţionate împreună – chiar şi de Noul Testament – sunt Saducheii şi Fariseii. Primii constituiau o partidă sacerdotală aristocratică şi conservatoare, a cărei orientare teologică rămâne de

altminteri prea puţin clară. Cât despre farisei, aceştia erau în schimb reprezentaţi de oameni laici ca doctrină, aşa-numiţii scribi, care susţineau ocuparea poziţiei centrale de către Torah, în special a normelor sale de puritate rituală: poziţie centrală menită a se prelungi în rabinismul ulterior. O altă grupare importantă era cea a Esenienilor, pe care cercetătorii de astăzi îi identifică fără excepţie cu secta de la Qumran, localitate situată în apropierea Mării Moarte, unde începând din 1948 au fost descoperite manuscrise importante. Esenienii trăiau separaţi de majoritatea evreilor din Ierusalim şi prin urmare nu luau parte la cultul din Templu, pe care îl considerau contaminai; respectau reguli de puritate deosebit de rigide, legate de o aşteptare escatologică intensă. Elemente asemănătoare orientau şi alte mişcări apocaliptice de tendinţă escatologică. Chiar şi creştinismul de la începuturi trebuie plasat şi interpretat în această perspectivă: împreună cu fariseismul, este unica dintre atâtea „partide" ale iudaismului de la începutul erei noastre care a supravieţuit dezastrului din anul 70.

În anul 70 d.Hr., într-adevăr, pentru a înăbuşi permanentele rebeliuni iudaice, romanii, conduşi de Titus, au invadat Ierusalimul distrugând Templul şi punând astfel capăt puterii clasei preoţeşti. Mai târziu, în 135, în urma rezultatului dezastruos pe care îl avusese o nouă revoltă iudaică, romanii au transformat definitiv *Iudeea* în *Palestina*, distrugând din temelii Ierusalimul, care a căpătai un nou nume (*Aelia Capitolina*): iudeilor li s-a interzis să mai pună piciorul acolo.

Iudaismul rabinic. 1) Perioada talmudică (secolele II-VII): din revoltele împotriva Romei a apărut ca unic curent iudaismul rabinic (de la *rabbi*, titlu acordat doctorilor experţi în interpretarea Scripturilor). 1 a obţinut de la Roma o nouă formă de autonomie, patriarhatul. În Babilon, pe atunci aflat sub stăpânirea părţilor, un „exilarh" reprezenta populaţia ebraică, în timp ce marile şcoli rabinice dobândeau o influenţă crescândă. Fixată în *Mishnah* pe la anul 200, o primă selecţie din Torah orală, cu timpul s-a constituit Talmudul, în cele două versiuni ale

sale, palestiniană şi babiloniană. În acelaşi timp, ascensiunea la putere a creştinismului ca rezultat al momentului de răscruce constantinian precum şi decăderea statutului juridic al evreilor au întărit şi mai mult importanţa şcolilor babiloniene.

2) De la cucerirea arabă (cca. 638) şi până la expulzarea din Spania (1492): această perioadă stă sub semnul unei diaspore crescânde. În vastul cuprins al lumii islamice, evreii au adoptat arabă ca limbă cotidiană şi (alături de ebraică) literară, fapt care le-a permis să participe la cultura mediului în care trăiau. În spaţiul creştin, unde unitatea politico-culturală şi lingvistică era mai puţin prezentă, ebraica a rămas limba literară comună. S-au ivit astfel două mari ramificaţii ale iudaismului. Una orientală şi sefardită, purtând o amprentă marcat babiloniană, născută în cultura ebraică spaniolă; cealaltă denumită ashkenazită, din Europa centrală şi răsăriteană, care se revendica mai degrabă de la tradiţiile palestiniene (prin Bizanţ şi prin Italia). Pretutindeni însă s-a impus tradiţia babiloniană cu al său Talmud.

Ashkenaziţii îşi trag numele de la *Ashkenaz*, termen ebraic folosit în Evul Mediu pentru a indica în mod generic Germania. Este vorba de evrei care trăiau în nordul Franţei şi în Europa centrală; descendenţii lor. Începând din Evul Mediu timpuriu, au emigrat în Italia de nord, în Europa de răsărit şi în Rusia şi, din secolul al XIX-lea, în Franţa, în Statele Unite, în Israel, în Africa de sud şi în Australia. Corelat cu sefardit, termenul de ashkenazil indică un complex de tradiţii, norme, obiceiuri liturgice, expresii lingvistice şi caracteristici culturale care există şi acum. Dacă în Evul Mediu supremaţia culturală a fost exercitată de sefarzi, începând din secolul al XVIII-lea au prevalat sistemele culturale, interpretările şi formulările, deseori inspirate de filosofia modernă, în special germană, pe care ashkenazii le-au dat privind iudaismul. Limba lor este *idiş* (sau *yiddish*, după transcrierea americană) un amestec de ebraică şi de germană veche la care, pe

măsură ce evreii migrau în Europa răsăriteană şi în Rusia, s-au adăugat termeni slavi. Deosebirile majore dintre cele două grupuri, pe lângă cele relative la riturile liturgice, privesc normele care reglementează circumcizia, căsătoria, înmormântarea.

Cât despre sefarzi, numele lor derivă de la *Sefarad*, termen ebraic folosit în Evul Mediu pentru a indica peninsula iberică, unde evreii au trăit până la expulzarea din Spania în 1492 şi din Portugalia în 1497. Descendenţii lor au emigrat în Italia, în nordul Africii, în Turcia, în Balcani, în Ţările de Jos şi în Anglia.

Epoca modernă (secolele XVI-XVIII). Factorii decisivi din istoria acestei perioade sunt în număr de trei:

1) Noua distribuţie a evreilor în Europa şi în imperiul turc, ca urmare a expulzării din Spania în 1492. În Spania şi în Franţa, cu excepţia regiunilor meridionale, evreii au dispărut; prezenţa lor s-a diminuat în Germania şi a sporit în Ţările de Jos, în Europa răsăriteană, şi mai ales în Polonia şi Lituania, unde au apărut centrele cele mai importante din punct de vedere numeric şi cultural, în Italia şi în toate teritoriile imperiului turc.

2) Reducerea, dacă nu eliminarea, contactelor cu lumea non-ebraică în acele state (Italia, Germania, Europa răsăriteană) în care evreii au fost izolaţi în ghetto-uri (primul ghetto, sau cartier închis, a fost instituit la Veneţia în 1516) sau constrânşi să trăiască numai în „zonele de rezidenţă”.

3) Recluziunii fizice i-a corespuns diminuarea contactelor între evrei şi non-evrei. Urmarea a fost că iudaismul s-a izolat în studierea propriilor texte juridice, rituale şi mistice.

Perioada contemporană. Întâlnirea cu Iluminismul mai întâi, consecinţele Revoluţiei franceze în privinţa emancipării mai apoi, au reprezentat pentru iudaism în general şi pentru mulţi evrei în particular un eveniment epocal. La sfidarea pusă de modernitate iudaismul a dat

răspunsuri diferite, care au dat naştere unor curente şi mişcări diferite, acestea punându-şi până în prezent amprenta asupra scenei religioase.

1) Iudaismul ortodox: numit şi neo-ortodoxie sau pur şi simplu ortodoxie – oricât de improprie ar fi folosirea acestei definiţii pentru un sistem religios lipsit de dogme şi de o autoritate centrală se bazează pe convingerea că Torah scrisă şi Torah orală, fixate în literatura talmudică, sunt adevăratul cuvânt al lui Dumnezeu, întrucât sunt de neschimbat şi de neatins, drept care legislaţia ebraică tradiţională este mereu valabilă şi angajantă. Această mişcare este larg reprezentată în statul Israel şi constituie baza FUNDAMENTALIS-MULUI* ebraic specific.

2) Iudaismul reformat: apărut în Germania la începutul secolului al XIX-lea în centre ca Berlinul şi la îndemnul unor personalităţi ca M. Mendelssohn, a început cu modificarea slujbei în sinagogi, înlocuind, printre altele, ebraica în predici cu germana, introducând muzica de orgă, eliminând referirile la venirea unui mesia personal şi la întoarcerea evreilor pe pământul strămoşilor. Susţinând existenţa unei „revelaţii progresive” care din când în când se adaptează la „spiritul vremurilor”, s-au abandonat uzanţele străvechi. S-a făcut distincţia între iudaismul profetic, care punea în valoare universalismul şi conduita morală, şi iudaismul sacerdotal, care era expresia unei epoci istorice depăşite: normele dietetice şi respectarea sabatului, de pildă, puteau fi aplicate într-un mod mai puţin rigid. Reforma s-a afirmat mai ales în lumea anglo-americană; centru de formare teologică este Hebrew Union Collège din Cincinnati, înfiinţat în 1875 pentru a pregăti rabini reformaţi. În statul Israel nu sunt admise comunităţi reformate şi niciun rabin reformat nu îşi poate desfăşură activitatea.

3) Iudaismul conservator: apărut şi el în Germania în secolul al XIX-lea, se situează între cele două tipuri de iudaism prezentate mai sus. El îşi are centrul în Jewish Theological Seminary înfiinţat la New York în 1887 şi e foarte răspândit în Statele Unite. Spre deosebire de

reformă, conservatorismul consideră angajantă tradiţia, dar el are asupra acesteia o viziune dinamică, opusă celei statice a ortodoxiei. Torah, care nu ar fi fost revelată Israelului ci prin intermediul Israelului, este înţeleasă nu ca transcrierea unei serii de precepte divine, ci ca un complex de reguli de urmat format în diferitele experienţe istorice ale poporului evreu şi adaptat la împrejurări istorice diferite. Este aşadar posibilă aducerea la zi a legislaţiei tradiţionale la schimbarea vremurilor.

Pentru a exprima deosebirile existente între cele trei mişcări, s-a observat că dacă trei sunt fundamentele iudaismului (Dumnezeu, Torah, poporul evreu), reforma îl scote în evidenţă pe Dumnezeu, ortodoxia pune în evidenţă Torah şi conservatorismul pune în evidenţă poporul evreu.

Sionismul şi statul Israel. Către sfârşitul secolului al XIX-lea, diferite curente ale iudaismului au tins tot mai mult la asumarea unei dimensiuni politice. Mai ales în Europa răsăriteană s-au format grupări socialiste şi anarhiste, în bună parte indiferente la religie, care, odată cu emigrarea din Europa răsăriteană, s-au răspândit în Occident şi în America de nord. În acelaşi timp, se dezvolta o conştiinţă naţională modernă fundamental laică, în cadrul unei mişcări naţionaliste de orientare socialistă, reprezentată de două curente opuse între ele: una care ţintea către o autonomie locală de limbă şi cultură idiş, cealaltă care avea la inimă Palestina şi limba ebraică. Tot în Europa de răsărit, după 1882, a apărut mişcarea pentru aşezarea în Palestina sub lozinca „autoemancipării" naţionale: ea se revendica de la patria istorică a evreilor şi avea în vedere reforme sociale, mai ales prin înfiinţarea de aşezări agricole evreieşti.

Neutră din punct de vedere religios, mişcarea sionistă (de la Sion, numele colinei pe care se înalţă Ierusalimul), întemeiată de Theodor Herzl (1860 – 1904), autor al unei opere fundamentale, *Statul iudaic*, scrisă în 1896, a ţinut primul congres mondial sionist la Basel, adoptând o structură instituţională – organizaţia sionistă mondială – din punct de vedere religios neutră, întrucât

urmărea să constituie un stat laic evreu modern şi să ofere o patrie şi un refugiu evreilor constrânşi să emigreze din cauza creşterii antisemitismului.

Organizaţia mondială sionistă a înţeles destul de repede aproape toate gradaţiile spectrului politic, dar a avut împotriva sa vreme îndelungată majoritatea ortodoxiei, care respingea ideea unui stal evreu înainte de termenul mesianic şi în orice caz ideea unui stat evreu laic. Semnificaţia religioasă a sionismului a rămas deci multă vreme circumscrisă. Numai ca urmare a Shoah sionismul a ajuns să-şi recapete consensurile şi solidaritatea internaţionale. Între timp, înfiinţarea statului Israel (1948) a schimbat profund şi sarcinile şi funcţia lui.

4. Doctrine şi credinţe

Iudaismul nu reclamă credinţă în nişte taine revelate şi, cu atât mai puţin, într-un sistem de dogme. El este un ortopraxis, adică o legislaţie revelată care îl angajează pe evreul cucernic la respectarea Legii codificată în Biblie şi în învăţătura vechilor dascăli, o respectare care urmăreşte să realizeze dreptatea lui Dumnezeu pe pământ. Aşadar, el se configurează ca un sistem de precepte şi de norme, mai mult sau mai puţin rigide, care reglementează întreaga viaţă, atât cea privată cât şi cea publică, a evreului. Locul deţinut în iudaismul antic de Templu, de preoţi şi de cultul sacrificial, în iudaismul rabinic a fost luat de Torah (scrisă sau orală) pe de o parte, şi, pe de altă parte, de toţi credincioşii, care îndeplinesc cultul particular de a respecta învăţăturile Legii, studiind Biblia şi interprelându-i în mod corect poruncile. În felul acesta, spre deosebire de creştinism şi îndeosebi de catolicism, care a menţinut funcţia mediatoare a clerului, în iudaism s-a micşorat orice deosebire între sacru şi profan, între „religios” şi „laic”.

Spre deosebire de catolicism, iudaismul nu are dogme, adică doctrine, al căror conţinut, fixat de tradiţie, să trebuiască să fie crezul de masa credincioşilor. Locul lor este ocupat de o serie de principii fundamentale, care au fost fixate de-a lungul Evului Mediu sub influenţa filosofiei arabe şi, prin intermediul lor, a filosofiei greco-elenistice.

Deşi înregistrează consensul majorităţii experţilor, aceste principii nu sunt pentru evreul credincios angajante în mod rigid, permiţând interpretări personale şi divergenţe în cadrul acelor teme asupra cărora Biblia şi tradiţia nu s-au pronunţat în mod expres şi cu claritate.

În sensul acesta, crezul cel mai amplu şi mai răspândit este cel elaborat de marele gânditor medieval Maimonide (1138 – 1204). Cele treisprezece articole ale crezului său cer să se creadă: 1) în existenţa unui Creator şi a unei Providenţe; 2) în unitatea sa; 3) în natura sa necorporală; 4) în eternitatea sa; 5) în adorarea lui exclusivă; 6) în cuvintele profeţilor; 7) în Moise, cel mai mare dintre toţi profeţii; 8) în revelarea către Moise a Legii pe muntele Sinai; 9) în imuabilitatea Legii revelate; 10) în omniştiinţa lui Dumnezeu; 11) în judecată şi în răsplata pe lumea aceasta şi în cea viitoare; 12) în venirea lui Mesia; 13) în învierea morţilor.

Două secole mai târziu, Chasdai Crescas (care a trăit la Barcelona şi a murit la Saragoza în 1412), ultimul mare filosofai iudaismului medieval, nemulţumii de crezul lui Maimonide, a prezentat o elaborare nouă şi mai articulată a crezului, făcând distincţia între „principii fundamentale” (ca dragostea şi fiica de Dumnezeu) care condiţionează existenţa însăşi a iudaismului, „credinţe” (ca învierea, nemurirea, judecata de apoi, veşnicia Legii, superioritatea lui Moise, venirea lui Mesia) a căror respingere, chiar dacă constituie o gravă erezie, nu compromite existenţa iudaismului şi, în sfârşit, „opinii” (ca incognoscibilitatea esenţei divine, situarea spaţială a infernului şi a paradisului, existenţa demonilor), a căror acceptare rămâne în seama fiecărui individ în parte, chiar dacă ele fac parte din patrimoniul ebraic tradiţional.

Conţinutul acestor principii e acceptat în prezent de orice evreu credincios, însă mai mult ca punct de pornire pentru aprofundări ulterioare decât ca lucru stabilit definitiv. Există, într-adevăr, divergenţe notabile, de pildă asupra naturii răsplăţii şi a pedepsei, între cei ce susţin că Dumnezeu răsplăteşte în mod direct în viaţa aceasta pe cei

ce aplică Legea şi că îi pedepseşte, tot în viaţa aceasta, pe cei ce nu o aplică, şi cei care, dimpotrivă, susţin că respectarea Legii conţine în ea însăşi răsplata, pe când încălcarea ei este urmată imediat de pedeapsă. Şi asupra principiilor învierii morţilor şi al nemuririi sufletului opiniile sunt divergente, din moment ce în Biblia ebraică referirile la Lumea de Dincolo sunt foarte vagi. În general, asupra principiului nemuririi sufletului care presupune continuarea existenţei întregii personalităţi umane în Lumea de Dincolo, se înregistrează multe opinii în dezacord. De asemenea asupra venirii şi asupra figurii lui Mesia, unsul sau alesul lui Dumnezeu, opiniile sunt divergente. După Biblie, lumea aceasta va fi desăvârşită într-o bună zi, războaiele vor fi eliminate, se va instaura împărăţia lui Dumnezeu pe pământ şi toţi oamenii îl vor recunoaşte şi îl vor adora pe adevăratul Dumnezeu. Unii cred că toate acestea vor fi realizate de o persoană nu divină ci umană, tocmai Mesia, înzestrat cu o mare putere şi coborâtor din casa lui David. Alţii, în schimb, mai ales începând din secolul al XIX-lea, nu se gândesc la Mesia ca la o persoană, ci ca la o eră în care vor domni dreptatea şi pacea şi în care toţi oamenii îl vor recunoaşte pe adevăratul Dumnezeu.

5. Practicile, cultul şi riturile

Viaţa cotidiană a evreilor e reglementată de un sistem de precepte minuţioase, mai precis de 613 precepte, din care 248 pozitive (de pildă, nr. 11: să propovăduieşti Torah şi s-o studiezi) şi 365 negative (de pildă, nr. 184: este oprit să mănânci sânge).

Respectarea regulilor, impusă în Leviticul 11 şi în Deuteronomul 14, 3 – 21, a exercitat, printre altele, o funcţie fundamentală de identificare: constrânşi să facă deosebirea între un aliment şi altul, evreii trebuie să aibă mereu în minte obligaţia de a se socoti deosebiţi faţă de alte popoare. Sunt îngăduite, fiind considerate animate pure, patrupedele, care sunt rumegătoare şi au piciorul divizat în două şi copita despicată (de exemplu, bovinele, ovinele, cerbii, căprioarele), în timp ce sunt interzise, fiind

considerate impure, cele care au una singură din aceste condiţii (porcul, cămila), sau niciuna (calul, pisica). Sunt pure toate zburătoarele, în afară de 24 de specii nu întotdeauna identificabile în mod sigur. Fiind interzisă folosirea ca hrană a sângelui de la patrupede şi păsări – sângele fiind considerat sediul vieţii – aceste animale trebuie să fie sacrificate exclusiv după reguli bine determinate care impun, printre altele, tăierea completă a esofagului şi a traheii cu ajutorul unui cuţit foarte ascuţit astfel încât să se scurgă, într-un timp scurt, cât mai mult sânge cu putinţă.

Oficierea liturghiei este sanctificarea timpului atât în viaţa de familie cât şi în SINAGOGĂ. Ritmurile celebrărilor sunt marcate de sabat, care încheie săptămâna, şi de festivităţile solemne. În fiecare sâmbătă, în timpul ceremoniei de dimineaţă, chivotul – care conţine sulurile Legii scrise în ebraică pe pergament, suluri în învelitori de catifea, de mătase sau de brocart, şi împodobite cu clopoţei, cu o coroniţă şi cu un pectoral din metal preţios – este deschis potrivit ritualului şi sulul Legii e ridicat sus şi purtat în procesiune de jur-împrejur prin sinagogă. Se citesc de pe sul diferite fragmente în ebraică, după stilul ebraic antic. Participanţii la cult sunt invitaţi să recite binecuvântarea tradiţională înainte şi după fiecare lectură. Odată lectura terminată, sulul este din nou purtat de jur-împrejur prin sinagogă apoi e aşezat la loc în chivot. Participanţii pot să-l atingă cu franjurile şalului lor de rugăciune şi apoi să sărute franjurile ca act de devoţiune şi de reverenţă faţă de cuvântul lui Dumnezeu.

Anul religios ebraic prevede un anumit număr de sărbători şi de zile de post. Prima sărbătoare este Anul Nou (*Rosh hashanah*), care cade între septembrie şi octombrie şi face referire la creaţiune şi la judecarea lumii de către Dumnezeu. În sinagogă se sună din.com de berbec pentru a reaminti poporului să se întoarcă la Dumnezeu şi zece zile la rând sunt dedicate autoexaminării individuale şi penitenţei. Obiceiul este de a mânca mere ţinute în miere şi de a ura celorlalţi un an bun

şi fericit.

Ziua ispăşirii (*Yom Kippur*) e socotită ziua cea mai sacră a anului religios ebraic. Ea cade la sfârşitul perioadei de penitenţă începută odată cu Anul Nou şi se caracterizează prin rugăciuni, posturi şi prin mărturisirea publică a păcatelor. În mod tradiţional, aceasta era ziua în care preotul suprem oferea un sacrificiu pentru păcatele lui Israel şi intra în Simtă Sfintelor din Templu. Astăzi ceremonia de ispăşire a fost înlocuită de penitenţa individuală şi colectivă. Evreul credincios posteşte douăzeci şi patru de ore, îşi petrece întreaga zi în sinagogă şi îmbracă o haină albă ca simbol al purităţii şi al mormântului. La încheierea zilei el va putea, în felul acesta, să se considere renăscut din punct de vedere spiritual.

SINAGOGA

De la grecescul *synagoge*, „loc de adunare”, este locul de reuniune şi de cult al iudaismului din Palestina de după exil şi din diaspora. După distrugerea Templului din Ierusalim în anul 70, ele s-au înmulţit, devenind centre pentru rugăciuni comunitare, pentru citirea Scripturii şi pentru educaţia religioasă. Este formală dintr-o aulă – cu naosuri împărţite de coloane (sinagogile din epoca greco-romană, pe lângă unele mai recente) sau cu spaţiu unic –, orientală către Ierusalim şi conţinând două elemente fundamentale: un dulap cu sulurile Torei, bogat împodobit (aşa-numitul chivot sfânt) şi o tribună sau podium pentru citirea Scripturii şi pentru recitarea rugăciunilor. Femeile au un spaţiu special rezervat, despărţit prin zăbrele, pe când în sinagogile reformate bărbaţii şi femeile stau împreună.

Cultul sinagoga! nu e sacrificial, ci de lectură, de rugăciune şi de predică; el e celebrat nu de preoţi, ci de un simplu oficiant „delegai al adunării”, nu necesarmente rabin (în comunităţile mari astăzi funcţia e profesională şi îi revine unui cantor sau *chazzan*). Cultul public, care reclamă prezenţa a cel puţin zece persoane adulte de sex masculin, se desfăşoară în trei momente ale zilei

(dimineaţa, la prânz şi scara), în patru pentru zilele de sărbătoare, în cinci de Kippur, şi are drept nucleu recitarea celor Optsprezece Binecuvântări, pe lângă numeroşi psalmi, compoziţii poetice, rugăciuni de laudă, de mijlocire şi de implorare. De sabat şi de sărbători are loc lectura solemnă a secţiunii din Torah prevăzută şi a unor fragmente profetice. În multe locuri şi epoci (mai puţin în Europa occidentală de azi) sinagoga e de asemenea loc de studiu.

La cinci zile după Ziua ispăşirii cade sărbătoarea tabernacolelor (*Sukkot*), care durează o săptămână. Este una din cele trei sărbători ale secerişului sau ale recoltei din anul ebraic (celelalte două sunt Paştele şi Rusaliile). În timpul sărbătorii, poporul evreu îşi aminteşte cum Dumnezeu i-a satisfăcut nevoile, atunci când a peregrinat timp de patruzeci de ani prin deşert. Oamenii îşi construiesc colibe sau „tabernacole” din crengi, în grădină sau lângă sinagogă, iau masa acolo, şi dacă vâemea o permite, dorm acolo.

Mai mult sau mai puţin în ziua când creştinii sărbătoresc Crăciunul, evreii celebrează *Hanukkah*, sărbătoarea luminilor, în memoria victoriei lui Iuda Macabeul asupra sirienilor şi a noii sfinţiri a Templului în anul 164 î.Hr. Sărbătoarea ţine opt zile; multe familii evreieşti aprind un candelabru cu opt braţe sau *menorah*. În fiecare zi se aprinde o lumânare, până când în a opta zi a sărbătorii ajung să fie toate aprinse.

Între februarie şi martie se celebrează *Purim*, sărbătoarea care reaminteşte povestea Esterei. Purim înseamnă şi indică sorţul tras de Aman pentru a alege ziua în care urmau să fie distruşi toţi evreii din imperiul persan. În SINAGOGĂ* se citeşte cartea Esterei şi de fiecare dată când se întâlneşte numele lui Aman băieţii prezenţi fac vacarm, folosindu-se de pârâitori sau hârşind din picioare. Acasă, Purim reprezintă o perioadă pentru vizite, în timpul cărora lumea se îmbracă extravagant şi mănâncă dulciuri speciale.

Cea mai cunoscută dintre sărbătorile evreieşti e

Paştele (*Pesach*), care coincide mai mult sau mai puţin cu Paştele creştin şi comemorează eliberarea poporului lui Israel din robia egipteană. În case se pregăteşte o masă specială: se mănâncă mâncăruri tradiţionale, se cântă cântece şi se povesteşte istoria eliberării din Egipt. Se obişnuieşte să se lase un loc liber la masă şi să se pună deoparte un pahar pentru profetul Ilie, care e aşteptat să vină în calitate de vestitor al erei mesianice.

Paştelui îi urmează o perioadă de şapte săptămâni de doliu, care aminteşte în mod simbolic de revolta ebraică împotriva Romei în secolul al II-lea d.Hr. Sărbătoarea Rusaliilor (sau a săptămânilor) e celebrată la cincizeci de zile după a doua zi de Paşti şi comemorează încredinţarea Legii din partea lui Dumnezeu către Moise pe muntele Sinai. În serviciul religios sinagogal se citesc cele zece porunci, iar unii evrei îşi petrec întreaga noapte meditând asupra Legii lui Dumnezeu. Rusaliile sunt şi o sărbătoare a primenirii: sinagoga e decorată cu flori şi plante şi se consumă mâncăruri pe bază de lactate.

Bibliografie

Barnavi E. (ed.), 1992, *A Historical Atlas of the Jewish People*: *From Biblical Times to the Opening of the Modern Era*, New York.

Baron S.W., 1952 – 1983, *A Social and Religious History of the Jews*, 18 vol., New York-London-Philadelphia.

Ben-Sasson H.H. (ed.), 1975, *A History of the Jewish People*, London.

Epstein I., 1959, *Judaism, a Historical Presentation*, Harmondsworth [trad. rom., Hasefer, 2001].

Führer G., 1968, *Geschichte dar israelitischen Religion*, Berlin.

Ginzberg L., 1968, *The Legends of the jews*, 7 vol., Philadelphia.

Glazer N., 19722, *American Judaism*, Chicago.

Grätz H., 1905, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 11 vol., Leipzig.

Grottanelli C, *La religione di israeleprima dell'Esilio*,

în G. Filoramo (cd.), *Storia delle religioni*, 11: *Ebraismo e cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 5 – 45.
Idel M., 1988, *Kabbalah*: *New Perspectives*, New Haven-London [trad. rom., Nemira, 2000].
Idei. M., 1987, *The Mystical Experience în Abraham Abulajia*, New York.
Maier J., 1990, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, München.
Neusner J., 19884, *The Way of Torah*: *An Introduction to Judaism*, Belmont, Cal.
Noth M., 1950, *Geschichte Israels*, Göllingen.
Ringgren H., 1963, *Israelitische Religion*, Stuligarl.
Russel D.S. 19 802, 7 Vie *Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London.
Sacchi R, 1990, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia.
Sacl IIJ P., 1994, *Storia de*! *Secondo Tempio*: *Israeie tra VI secolo a. C. e I secolo* d.Hr., Torino.
SCHOLF-M G., 1982, *Die jüdische Mystik în ihrer Hauptströmungen*, Zürich.
Schürer E., 1898 – 1902, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vol., Leipzig.
Sirat C., 19882, *La phuosophie juive au Moyen Âge seion les textes manuscrits et imprimes*, Paris.
Soggin J.A., 1984, *Storia d'Israele. dalle origini a Bar Kochbá*, Brescia.
STEMBERGER G., 1991, *ÎI giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico fdai 70 al 1040*), Bologna.
Tamani G., 1995, *IIgiudaismo neü etá tardo-antica*; *Ugiudaismo nell'etá medievale*; *IIgiudaismo nell'etá moderna e contemporáneo*, în G. Filoramo (cd.), *Storia delte religioni*, II *Ebraismo e cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 107 – 131; 133 – 158; 159 – 187.
Urbach E.E., 1975, *The Sages. Their concepts and Beliefs*, 2 vol., Jerusalem.
Creştinismul

1. Introducere

Originea numelui. Prin termenul „creştinism” se înţelege ansamblul bisericilor, al comunităţilor, al sectelor, al grupurilor ca şi al ideilor şi concepţiilor, care se revendică de la predica aceluia care în mod obişnuit e considerat întemeietorul acestei religii, Iisus din Nazaret. În extraordinara varietate istorică de credinţe şi practici, creştinismul a menţinut ca element comun profesiunea de credinţă în Iisus, fiul unicului Dumnezeu şi Creator, întrupat, mort şi înviat, mesia (MESIANISM*) făgăduit şi ca atare „Hristosul”, adică „unsul” Domnului (de unde numele de „creştini” cu care foarte curând aveau să fie desemnaţi adepţii săi). Ca atare, creştinismul este, asemenea altor religii ca islamul sau buddhismul, o religie istoriceşte întemeiată, nu doar în sensul că a început într-un moment dat al istoriei, ci şi în sensul că originea sa poate fi pusă pe seama acţiunii unui întemeietor. Trebuie de asemenea avut în vedere că, în înţelegerea de sine creştină, încă de la început Iisus a fost privit ca întemeietor chiar şi în sensul de persoană mereu prezentă în comunitatea alor săi, care prin urmare îşi întemeiază în mod perpetuu biserica.

Întemeietorul şi mesajul său. Întemeietorul creştinismului este un profet evreu pe nume Iisus, născut, după modul nostru de a calcula timpul, la o dată situată între anul 4 înainte de era noastră şi anul 6 după începutul erei noastre, în Palestina, la Betleem în Iudeea (sau la Nazaret în Galileea, după unii comentatori). Despre viaţa lui suntem informaţi în mod esenţial din evanghelii. Aparţinând unei familii ebraice coborâtoare din regele David, el a dus timp de peste treizeci de ani o existenţă anonimă în târguşorul Nazaret. În ultimii trei ani ai vieţii, s-a desprins de familie şi de satul natal pentru a se deda la o formă de predică itinerantă împreună cu un grup de discipoli aleşi (doisprezece, după evanghelii), ducând o viaţă de celibat şi de extremă sărăcie. „Evanghelia” (termen grecesc care înseamnă „vestea cea bună”) anunţată de Iisus iudeilor era un mesaj de izbăvire de rău

şi de păcat şi în acelaşi timp de iubire faţă de Dumnezeu şi de ceilalţi oameni. împărăţia, pe care Dumnezeu o dăruieşte oamenilor, nu e din lumea aceasta şi se contrapune puterii forţelor malefice care îl duc pe om în păcat. Realizarea ei este iminentă: pentru aceasta e nevoie de o schimbare radicală a vieţii. Acţiuni extraordinare, ca vindecările şi exorcismele, vor însoţi predica sa. Preferinţa lui pentru sărmanii de tot felul şi libertatea lui faţă de instituţii îl vor pune în conflict cu puterea religioasă iudaică (îndeosebi cu clasa preoţească) şi cu cea romană (reprezentată de prefectul Pilat din Pont). Din punctul de vedere iudaic el trebuia condamnat pentru blasfemie, întrucât se asocia pe sine Dumnezeului lui Israel, iar din punctul de vedere roman pentru lezmajestate, întrucât era acuzat că voia să se substituie Caesarului. După o ultimă cină cu discipolii săi cei mai apropiaţi, a suportat supliciul crucificării cu prilejul solemnităţii ebraice a Paştelui, probabil în anul 30. Potrivit mărturiilor primilor săi discipoli, a treia zi după moarte el ar fi înviat, demonstrându-şi astfel originea divină; după patruzeci de zile, s-ar fi înălţat apoi la cer, lăsându-i pe ei ca ajutor şi sprijin în opera misionară de răspândire a mesajului său mântuitor, Spiritul divin.

Întăriţi prin această prezenţă şi convinşi în credinţa lor că învăţătorul înviase, discipolii au început să-l prezinte confraţilor iudei ca pe Mesia cel aşteptat, Domnul, fiu al lui Dumnezeu. Pe baza unor referiri profetice făcute de el în timpul vieţii sale pământene, moartea sa a fost reinterpretată ca un sacrificiu împlinit din ascultarea faţă de tatăl ceresc şi din iubire faţă de oameni, cu scopul de a restabili între Dumnezeu şi ai săi o nouă comuniune de viaţă. El apare, în felul acesta, ca mântuitorul escatologic, întrucât îl eliberează pe cel care crede în el de mânia judecăţii de apoi. Începând cu Pavel, vestirea Cristosului credinţei şi a acţiunii sale mântuitoare spre binele omenirii se va extinde în mod decisiv printre păgâni.

Originalitatea mesajului creştin. Ca religie întemeiată din punct de vedere istoric, creştinismul da la începuturi e

profund legat de lumea religioasă în care s-a ivit şi s-a afirmat încetul cu încetul, iudaismul celui de al Doilea Templu, de care însă s-a diferenţiat foarte curând printr-o serie de trăsături originale şi distinctive, care contribuie la făurirea identităţii, păstrată în timp în ciuda nenumăratelor sciziuni şi diferenţieri istorice. Cu iudaismul are în comun credinţa în unicul Dumnezeu, Domnul şi Creatorul lumii; se diferenţiază de el, totuşi, nu numai prin faptul că l-a identificat în Iisus din Nazaret pe mesia cel făgăduit, cât prin faptul de a-l fi considerat fiul lui Dumnezeu. Afirmaţia despre dubla natură, divină şi umană, a întemeietorului (datorită căreia omul Iisus este capabil să învie, în timp ce Cristosul divin se încarnează într-o natură umană), chiar dacă a dat naştere la complicate controverse teologice şi cristologice, marchează, de fapt, o îndepărtare netă faţă de speranţele mesianice ale iudaismului din vremea lui Iisus, care aştepta un mesia pământean şi căruia îi era străină însăşi ideea progeniturii divine. Pe lângă aceasta, chiar dacă primii creştini şi-au luat ca sursă a revelaţiei scripturile ebraice, considerate de ei drept o mărturie despre „vechiul pact” (în greacă *diatheke*, adică „testament”, de unde expresia „Vechiul Testament” desemnând scripturile din canonul ebraic) semnat între Dumnezeu şi poporul ales, ei au văzut în mesajul lui Iisus „noul pact” parafat între Dumnezeu şi Noul Israel, comunitatea creştină, un pact care se adresa „tuturor oamenilor de bună credinţă” şi care nu mai era centrat pe respectarea Legii, ci pe evanghelia întemeietorului vestită şi răspândită de apostolii lui. Merită să fie subliniată o ultimă trăsătură: depăşirea legilor privind puritatea. Iudaismul din vremea lui Iisus, chiar şi în curentele sale cele mai sectare, vădea un respect profund faţă de normele de puritate precum şi de conceptele corelate de sacru/profan şi de pur/impur, care stăteau la baza respectării Legii. Iisus însă, propovăduind că „nu este nimic din afară de om care, intrând în el, să poată să-l spurce” (Mc 7, 15; cf. cap. 15 din Mt), în timp ce lucrurile care ies din om îl pot spurca,

declarând prin urmare pure toate alimentele, atingea rădăcina unuia dintre pivoţii sistemului cultual şi legislativ iudaic.

De religiile eleniste creştinismul se diferenţiază mai ales prin caracterul său de religie istorică. Întâmpindu-se în Iisus, într-adevăr, fiul lui Dumnezeu, cu patimile sale, cu moartea şi învierea sa, reprezintă pentru credincios evenimentul fundamental al istoriei umane, care în perspectiva credinţei se transformă în istoria mântuirii umanităţii de către Cristos după planul providenţial al Tatălui. Dintr-un punct de vedere, într-adevăr, întreaga istorie dinaintea acestui eveniment apare şi este interpretată de teologia istoriei creştine ca o pregătire providenţială a întrupării, aducătoare de mântuire, a lui Cristos; dintr-un alt punct de vedere, începând de la acest eveniment întreaga istorie a omenirii pare să tindă în mod rectiliniu către împlinirea sa finală: mântuirea umanităţii, unită în credinţa „catolică”, adică universală, în Cristos. De aceea, spre deosebire de alte religii universale, ca hinduismul şi buddhismul, creştinismul se realizează şi nu poate să nu se realizeze în istorie.

2. Izvoare în ceea ce priveşte viaţa şi faptele lui Iisus din Nazaret, singurul izvor literar vechi şi demn de încredere aflat la dispoziţia noastră este alcătuit dintr-o culegere de scrieri cunoscută ca Noul Testament, în opoziţie cu Vechiul Testament, complexul scrierilor care compuneau Biblia ebraică şi care multă vreme, ca „scripturi”, au rămas, în traducerea greacă ştiuta ca Septiiaginta, textul primelor comunităţi creştine.

Canonul Noului Testament, la fel ca şi canonul Vechiului Testament, a cunoscut o istorie complicată. Doar încetul cu încetul, alături de tradiţia orală – care multă vreme a rămas fundamentală – privind viaţa şi spusele lui Iisus, s-au condensat primele nuclee scrise, care au dus la redactarea mai întâi a evangheliilor sinoptice, dintre care cea mai veche este cea a lui Marcu (după unii critici, redactată înainte de anul 70), apoi a evangheliei atribuită lui Ioan (epistolele autentice ale lui Pavel, în felul acesta,

ar fi scrierile cele mai vechi din canon). Va trebui însă să se aştepte jumătatea secolului al II-lea pentru ca problema canonului să se pună de o manieră dramatică şi pentru comunitatea creştină. Marcion, un creştin antiiudeu, a încercat pe la 140 să alcătuiască un canon, din care erau excluse toate cărţile Vechiului Testament şi în care erau cuprinse numai evanghelia lui Luca şi zece epistole ale lui Pavel, în lumina criteriului teologic, drag lui, care era acela de a-l privilegia pe Dumnezeul harului, a cărui vestire Marcion o regăsea doar în aceste scrieri. Un răspuns din partea Marii Biserici este cuprins în aşa-numitul *Canon muratorian* (descoperit de Ludovico Antonio Muratori), de la sfârşitul secolului al II-lea, care dă o primă listă completă, chiar dacă nu definitivă (cuprinde, de pildă, *Apocalipsa lui Petru*, care mai târziu va fi exclusă din canon). Unanimitatea între Sfinţii Părinţi a fost atinsă abia la sfârşitul secolului al IV-lea, cu prilejul conciliilor de la Hippone şi de la Cartagina. Canonul aprobat atunci, şi rămas definitiv, cuprinde: cele patru evanghelii ale lui Matei, Marcu, Luca şi Ioan, Faptele Apostolilor, treisprezece epistole ale lui Pavel, epistola către evrei, epistola lui Iacov, cele două ale lui Petru, cele trei ale lui Ioan, epistola lui Iuda, în sfârşit Apocalipsa. Totalul e de douăzeci şi şapte de scrieri.

DATELE FUNDAMENTALE ALE CREŞTINISMULUI

4 î.Hr. – *6* d.Hr. Se naşte Iisus. În Palestina domneşte Irod (40/37 – 4 î.Hr.).

I d.Hr. Începe socotirea timpului după cronologia creştină, pe baza unui calcul eronat privind naşterea lui Cristos, efectuat în 525 de călugărul Dionisie cel Mic (470 – 550).

30 aproximativ Iisus din Nazaret e crucificat la Ierusalim în epoca împăratului Tiberiu (14 – 37) şi a procuratorului său în Galileea, Pi lat Pontius (26 – 36), a telerarhului Irod Antipa (4 î.Hr. – 40) şi a Marelui Preot Caiafa (18 – 36). *45 – 58* Călătorii misionare ale apostolului Pavel.

64 aproximativ Execuţia capitală a apostolilor Petru

şi Pavel, în epoca primei „persecuţii” împotriva creştinilor făptuită de împăratul Nero (54 – 68). *250* Persecuţia întreprinsă de împăratul roman Decius (249 – 251).

303 – 304 Persecuţii anticreştine întreprinse de împăratul roman Diocletian (284 – 305).

313 Edictul de la Milano.

325 Conciliul ecumenic de la Niccea, convocat de împăratul Constantin: este condamnai arianismul.

391 – 392 împăratul Teodosiu (379 – 395) proclamă creştinismul religie de stat. Toate cultele necreştine sunt interzise în teritoriile imperiului.

431 Conciliu] ecumenic din Efes: e condamnat nestorianismul.

496 Convertirea la creştinism a regelui francilor Clovis (482 – 511).

529 Benedict de Nurcia (480 – 547) întemeiază mânăslirea Montecassino. 726 – 843 Lupta împotriva cultului imaginilor în imperiul bizantin.

728 Regele longobard Liutorând-o (712 – 744) dăruieşte pontifului teritoriile Nepi şi Sutri: începe puterea temporală a bisericii romane.

800 Carol cel Mare, regele francilor, este încoronat împărat al Sfântului Imperiu Roman de către papa Leon al III-lea (795 – 816).

¡*054* Ruptură definitivă între biserica romană şi biserica ortodoxă.

1075-¡*122* Lupta pentru investituri între papă şi împărat.

1095 Papa Urban al II-lea (1088 – 1099) porneşte prima cruciadă. Cruciadele se vor prelungi până în 1270. Primele persecuţii împotriva evreilor. *1122* Concordatul de la Worms pune capăt luptelor pentru investituri. *1208 – 1229* Cruciada împotriva albigenzilor şi exterminarea lor.

1210 Francisc de Assisi (1281/2 – 1226) întemeiază ordinul franciscan. *1215* Al IV-lea Conciliul de la Lalerano, convocat de papa Inocenţiu al III-lea (1198 – 1216), stabileşte reforma bisericii şi instituie norme pentru lupta împotriva ereziilor.

1231 Papa Grigorie al IX-lea (1227 – 1241) instituie Oficiul Sfintei Inchiziţii. *1309* Sediul papalităţii se transferă la Avignon; va fi readus la Roma în 1377 de către papa *Grigorie al XI-lea* (*¡370 – 1378*).

1378 Marea schismă a Occidentului, care se va termina în 1417. *¡452 – 1455* Prima ediţie tipărită a Bibliei lui Gutenberg.

1453 Turcii cuceresc Constantinopolul.

1517 Martin Luther afişează pe portalul bisericii castelului din Wittenberg 95 de teze teologice. Începe Reforma protestantă.

1522 începutul Reformei la Zürich de către elveţianul Ulrich Zwingli (1484 – 1531).

1531 Regele Angliei Henric al VIII-lea (1509 – 1547) se desparte de biserica de la Roma.

1534 Ignacio de Loyola (1491 – 1556) întemeiază Ordinul Iezuiţilor. *¡545 – 1563* Conciliul de la Trento stabileşte principiile reformei catolice (aşa-numita Contrareformă).

1555 Pacea religioasă de la Augsburg.

1562 încep în Franţa războaiele religioase dintre catolici şi hughenoţi (calvini).

1572 Noaptea Sf. Bartolonieu: numai la Paris sunt masacraţi peste 2000 de hughenoţi.

1598 Edictul din Nantes, emis de regele Franţei Henric al IV-lea (1598 – 1610). Se decretează toleranţa faţă de religia hughenotă în Franţa.

1648 Pacea din Westfalia. Se încheie Războiul de Treizeci de ani şi se stabileşte principiu] *cuius regio eius religio*.

¡685 Regele Franci Ludovic al XIV-lea (1643 – 1715) revocă Ediclul din Nantes: o jumătate de milion de hughenoţi părăsesc Franţa.

1789 Adunarea Constituantă de la Paris hotărăşic suprimarea proprietăţii ecleziastice.

69-/<? 70 Conciliul Vatican I, convocat de papa Pius al IX-lea (1846 – 1878), hotărăşte dogma infailibilităţii papei şi a primatului său jurisdicţional. *1929* Pactele de la

Lalerano dintre biserica catolică şi statul italian; se înfiinţează statul Cetatea Vaticanului.

¡*962 – 1965* Conciliu! ecumenic Vatican II, convocat de papa Ioan al XXIII-lea (1958 – 1963); este iniţială o reformă a bisericii.

¡*965* Revocarea excomunicării reciproce dintre catolici şi ortodocşi.

3 – *Profil istoric*

De la împărăţie ia biserică. Iisus era un iudeu şi mesajul său iniţial a fost adresat iudeilor. Foarte curând însă, mai ales ca urmare a acţiunii misionare a unui iudeu convertit, Pavel, evanghelia a fost adresată şi păgânilor şi a început să se propage rapid în lumea mediteraneană. Legat iniţial de universul Palestinei rurale, ca urmare a misiunilor lui Pavel creştinismul s-a transformat în mişcare urbană, care îşi cucerea adepţii în cetăţile eleniste ale imperiului roman, nu numai printre dezmoşteniţi, ci şi în păturile sociale mijlocii. O dală cu distrugerea Templului din Ierusalim din anul 70, săvârşită de Titus în urma unei revolte iudaice, creştinismul, care îşi menţinuse ca centru Ierusalimul, s-a distanţat treptat de matricea sa iudaică, structurân du-se în biserici ordonate ierarhic, având în frunte un episcop. Termenul de „biserică" are o origine biblică, raportându-se la ebraicul *qahal*, care în Vechiul Testament indica poporul lui Dumnezeu adunat pentru cult sau pentru război. Primii creştini, vrând să sublinieze continuitatea lor, ca nou Israel, cu vechiul Israel ai cărui moştenitori se simţeau în virtutea noului pact sau testament tocmai graţie sacrificiului crucii, pentru a denumi propriile comunităţi au recurs la termenul *ekklesia*, care în greaca elenistă desemna „adunare populară", dar care în greaca biblică în care fusese tradusă Biblia (aşa-numita Septiiaginta) fusese folosit pentru a traduce tocmai ebraicul *qahal* (adunarea evreilor neconvertiţi la creştinism a fost în schimb indicată prin termenul grecesc *synagoge*, de unde sinagoga). „Chiesa" (termen italian derivat din transcripţia latină *ecclesia* [n. /.]) a ajuns astfel să indice reunirea, din iniţiativa lui

Dumnezeu (şi, spre deosebire de adunările din cetăţile eleniste, nu din iniţiativa oamenilor) a celor care mărturisesc credinţa creştină. Pe tot parcursul secolului al II-lea aceste biserici, ascultând de un episcop care tinde să-şi asume, începând din Asia Mică, puteri monarhice şi sub care acţionează înalte funcţii intermediare – prezbiterat, diaconat – care desfăşoară munca de îngrijire a sufletelor, sunt autonome unele faţă de altele, chiar dacă treplat-treptal, în cursul secolului al III-lea, se va afirma „primatul”.

sediului roman. Răspândindu-se în diferite zone ale imperiului şi adaptându-se la uzanţe şi obiceiuri (şi limbi) locale, creştinismul îşi însuşeşte o mulţime diversă de tradiţii şi de poziţii care numai în urma izbucnirii unor forme de erezie chiar în interiorul sistemului vor suferi un proces de omogenizare doctrinară (EREZIE ŞI ORTODOXIE*). Se va vedea astfel constituindu-se un canon scripturistic tot mai uniform, un crez comun, liturghii orbitând în jurul botezului şi împărtăşaniei.

EREZIE ŞI ORTODOXIE

Ortodoxia şi erezia sunt doi termeni care se revendici de la fapte. Se spune de obicei că o idee este ortodoxă atunci când se presupune, explicit sau implicit, că ea se contrapunc unei alte idei sau practici, considerată eretică. Folosirea celor doi termeni implică o judecată de valoare, reficclând în orice caz punctul de vedere al unui anumit grup, în general cel mai puternic sau cel mai numeros, care se va considera pe sine drept ortodox iar pe adversarii săi drept eretici.

Ortodoxia derivă de la grecescul *orihos*, „drept” „just”, şi *doxa*, „opinie sau doctrină”. Pe măsură ce comunităţile creştine se structurau treptat sub conducerea şefilor care trebuiau să vegheze asupra lor, episcopii (de la *eptskopos*, „supraveghetor”), se instituie încet-încet o exercitare a controlului care urmăreşte să distingă doctrinele „drepte” de doctrinele ce nu par să fie astfel (cf. Ignaţiu din Antiohia, *Eph*. I, 1). În Pastorale îşi croieşte drum un concept de ortodoxie ca ansamblu de idei,

garantate de fidelitatea faţă de tradiţie, care consideră opiniile adversarilor drept vorbărie goală (cf. 2 Timolei 2, 14 – 18). Ulterior, semnificaţia ortodoxiei va tinde să se restrângă, pentru a indica mai specific justa interpretare a Scripturilor, pe care numai ortodocşii le înţeleg în mod corect, în timp ce ereticii le deformează.

Cât despre erezie, ca derivă din grecescul *hăiresis*, „alegere”. Termenul era folosit în context filosofic pentru a indica un curent, o direcţie de gândire, deci o şcoală, aşadar fără nicio semnificaţie peiorativă: utilizarea lui ca atare e atestată şi în Noul Testament (Faptele, 24, 14; 26, 5; 28, 22). Începând de la Pavel începe el să se încarce cu o conotaţie negativă. În Galateni 5, 20 el prezintă tabloul unei comunităţi divizate în multe „partide”, care stârnesc polemici şi dispute, tulburând pacea şi armonia. Cristosul nu poate fi divizai, şi deci nu poate să dea naştere unor partide opuse printre cei care se reclamă de la el. Apoi, la începutul secolului al II-lea, o dală cu afirmarea episcopalului monarhic, „erezia” sluţeşte prin a căpăta semnificaţia negativă destinată să străbată veacurile, aceea de opinie deviantă, doctrină greşită care îl exclude de la comuniune („calea cea dreaptă”) pe cel care o practică (cf. Ignaţiu din Antiohia, *Eph*. 6, 2; *Trall*. 6, I).

Începând de la jumătatea secolului al II-lea, odată cu izbucnirea crizei gnostice, se va alcătui treptat, în special cu Iustin şi cu Irineu, o adevărată literatură antierelică, aceasta aflându-şi obiectul principal în depistarea, descrierea, respingerea şi condamnarea ereziei.

Perioada care se întinde până la Conciliul de la Niceea (325) a fost caracterizată de dispute teologice extrem de aprinse, concentrate pe problema raporturilor dintre unicul Dumnezeu, Domn şi Creator, şi Fiul (chestiunea Sfântului Duh se va pune abia în cursul secolului al IV-lea). Natura deosebită a întemeietorului, într-adevăr, considerat de adepţii săi om şi Dumnezeu totodată, a dat foarte curând naştere unor reflecţii sistematice asupra raporturilor sale ca Fiu al lui Dumnezeu cu Tatăl, în scopul de a salvgarda atât unicitatea lui

Dumnezeu (MONOTEISM*) cât şi existenţa unui Tată şi a unui Fiu. Punctul de sosire al acestor reflecţii este Conciliul de la Niceea (325), convocat pentru a combate arianismul, o mişcare care, pentru a apăra monoteismul, susţinea teza cum că Fiul nu era din aceeaşi substanţă cu Tatăl, făcând din Cristos o creatură desăvfrşită, dar, tocmai în calitate de creatură, o fiinţă subordonată Tatălui (*subordonafionism*): Conciliul a subliniat consubstanţialitatea şi deci deplina divinitate a Fiului.

În ceea ce priveşte raporturile cu Imperiul roman, creştinismul – deja distinct de iudaism, care era o religie tolerată în interiorul Imperiului – a intrat în conflict cu puterea romană, din moment ce credinţa sa monoteistă îl împiedica să recunoască pretinsa natură divină a împăraţilor. Astfel a fost victima unei serii de persecuţii, care încep în principal la jumătatea secolului al III-lea pentru a culmina cu ultima mare persecuţie dezlănţuită de Diocleţian (303 – 304). Lucrurile s-au schimbat odată cu venirea la putere a lui Constantin, care a recunoscut creştinismul ca *religie licită* (Edictul de la Milano din 313), de fapt privilegiindu-l în raport cu păgânismul tradiţional care fusese religia oficială a împăraţilor precedenţi. Această alegere va avea consecinţe istorice decisive, pentru că de-acum înainte biserica, graţie şi posesiunilor donate de Constantin, va inaugura epoca puterii sale temporale, exercitând în acelaşi timp în mod direct sau indirect puterea politică, în sfârşit, în urma diferitelor edicte ale lui Teodosiu I, emise între anii 380 şi 392, creştinismul va deveni religie oficială a imperiului, luând locul păgânismului de stat.

Era constantiniană. Transformarea creştinismului în religie de stat a avut ca efect o profundă împletire între biserica catolică şi puterea politică, care a inaugurat o epocă numită de obicei *era constantiniană*. Ea se caracterizează prin formarea unui stat creştin: legile lui civile primesc normele morale fundamentale ale creştinismului şi protejează, prin forţa coercitivă a sancţiunii penale, regulile religioase şi ecleziastice; în

acelaşi timp, ierarhia garantează subordonarea faţă de guvernanţi prin legitimarea religioasă a comportamentelor politice care le asigură acestora consensul. Într-un atare context, împăratul creştin îşi atribuie în organizarea ecleziastică rolul de „episcop extern”, având îndatorirea de a asigura ortodoxia şi unitatea bisericii fie prin mijloace organizatorice – nu întâmplător lui Constantin i se datorează convocarea primului Conciliu ecumenic la Niceea (325) – fie prin mijloace temporale. Prin opoziţie, episcopii – tot mai mulţi provenind, după cum o dovedeşte cazul lui Ambrosius, din acele pături sociale nobiliare care furnizau imperiului înaltele magistraturi – sunt investiţi în funcţii civile. Cu toate acestea, şi ca urmare a persistenţei în Răsărit a Imperiului bizantin, moştenitor al celui roman, şi a fărâmiţării Occidentului în regate romano-barbare, se conturează în cele două zone o dezvoltare diferită: în aria de limbă greacă apare o puternică identificare a Bisericii cu Statul, pe când în cea latină papa Gelasius (492 – 495) avansează teza unirii prin distingerea între puterea temporală şi cea spirituală.

Tot ca reacţie la mundanizarea bisericii indusă de cotitura constantiniană se naşte în Egipt monahismul, mai întâi sub formă schimnică (Antonie), pentru a căpăta mai târziu, cu Pahomie, forme chinoviale (MONAHISMUL*). Din Egipt, acesta se va extinde, mai întâi în Răsărit (Siria), apoi în Apus, unde va prevala forma chinovială.

În secolele al IV-lea şi al V-lea, fiind de-acum definită chestiunea naturii particulare a monoteismului creştin, vor izbucni controversele cristologice relative la natura lui Cristos. Problema devine acum aceea de a înţelege, pe un plan mai înalt decât cel raţional, misterul prezenţei, într-o unică persoană, a celor două naturi, divină şi umană. Au apărut diferite interpretări. Unele subliniau divinitatea lui Cristos, punându-i în umbră umanitatea; altele vedeau umanitatea din Cristos atât de distinctă de divinitatea sa încât se putea opera o sciziune. Conciliu! de la Calcedonia (451) a delimitat graniţele ortodoxiei, deñnindu-l pe Iisus Cristos ca Dumnezeu adevărat şi om adevărat, dintr-o

unică substanţă cu Tatăl în ceea ce priveşte divinitatea sa şi dintr-o substanţă comună cu a oamenilor în ceea ce priveşte umanitatea sa.

În paralel s-a abordat chestiunea relativă la natura Sfântului Spirit şi la raporturile între Tatăl, Fiul şi Sfântul Spirit (problema Treimii). În cele din urmă şi această doctrină a fost definită într-o serie de concilii prin formula „trei persoane într-o unică substanţă”, pentru a prezerva pe de o parte unicitatea lui Dumnezeu, pe de alta distingerea şi autonomia, în calitate de „persoane”, a activităţilor sale interne. Pentru biserica din Occident, Sfântul Spirit purcede de la Tatăl şi de la Fiul; expresia *Filioque* este în schimb respinsă de biserica ortodoxă, pentru care Sfântul Duh purcede de la tatăl „prin Fiul”.

MONAHISMUL

Monahismul este o formă particulară de viaţă, care implică un anumit grad de izolare şi de separare în interiorul societăţii („monah” din punct de vedere etimologic înseamnă exact „solitar”), prin renunţarea la viaţa normală de familie şi de muncă, pentru a se dedica practicării unei discipline speciale, ordonată în scopul atingerii unui obiectiv religios specific, mai înalt şi mai desăvârşit decât cele atinse în mod normal de ceilalţi adepţi ai religiei de apartenenţă. Viaţa monastică se exprimă în două modalităţi fundamentale: cea de schimnicie, potrivit căreia monahii duc o viaţă solitară şi izolată, fie stabilindu-se într-un loc fix şi nelocuit (pustnic) fie schimbând în permanenţă locul (monahi itineranţi); şi cea chinovială în care grupuri mai mult sau mai puţin numeroase de monahi duc o viaţă comunitară, locuind în aceeaşi clădire (mănăstire) şi desfăşurând anumite activităţi în comun (rugăciune, muncă, studiu etc.). Viaţa monastică se caracterizează prin diferite practici ascetice, mai mult sau mai puţin radicale, care subliniază despărţirea şi îndepărtarea de lume; ele cuprind în general renunţarea la exercitarea sexualităţii (castitate) şi la posesia de bunuri personale; o limitare în folosirea cuvântului (tăcere monastică), a odihnei nocturne, a

cantităţii şi calităţii alimentelor şi a băuturilor de consumat. La aceste practici ascetice se adaugă deseori perioade mai mult sau mai puţin lungi şi intense de rugăciune şi de meditaţie. Un fenomen în mod frecvent legat de viaţa monastică este cel al discipolalului: călugării aspiranţi se adună în jurul unui maestru spiritual, care îi călăuzeşte pe calea dificilă spre atingerea unui ideal religios de perfecţiune. Deseori monahii legitimează şi confirmă validitatea doctrinelor pe care le profesează şi a practicilor pe care le îndeplinesc prin referirea la maeştrii lor şi la maeştrii maeştrilor lor, creând în felul acesta linii de tradiţie care urcă de regulă până la întemeietor. Accesul la viaţa monastică este în general reglementată de rituri speciale de iniţiere şi de ordonare, care pot prevedea o perioadă mai mult sau mai puţin lungă de ucenicie (noviciat) şi depunerea unor legăminte specifice (de obişnuinţă, de castitate, de sărăcie şi de supunere). Apartenenţa la un grup monastic determinat e vizibilă prin adoptarea unui veşmânt deosebit, la care se pot adăuga anumite semne corporale.

Încă în India vedică şi brahmanică erau răspândite unele forme de viaţă monastică, chiar dacă mai ales în interiorul buddhismului şi al jainismului (secolul al VI-lea î.Hr.) s-au desfăşurat experienţele monastice cele mai tipice. Prin buddhism, mai apoi, monahismul s-a răspândit în întreaga Asie şi, în versiunea lamaistă, a ajuns să obţină puterea politică în Tibet. Forme de monahism sunt atestate şi la maniheişti, care le rezervau celor aleşi; şi în tradiţia islamică, în special în sufism. În tradiţia ebraică, unele experienţe de viaţă monastică sunt documentate, în secolele de graniţă ale erei creştine, la terapeuţii din Egipt (menţionaţi de Filon din Alexandria) şi la esenienii de la Qumran.

În monahismul creştin se vor regăsi motive ascetice dezvoltate de filosofia greco-elenistică şi idealuri religioase proprii tradiţiei ebraice, reinlerpretate în lumina mesajului creştin.

Odată cu aprobarea, din partea a o sută cincizeci de

episcopi reuniţi la Conciliul de la Constantinopol (381), a ceea ce va fi definit drept crezul niceeano-constantinopolitan, afirmarea catolicităţii bisericii – şi totodată a unităţii, a sanctităţii şi a caracterului ei apostolic – nu mai constituia doar o caracterizare a ei proclamată de iscusinţa unor autori de prestigiu sau de „crezul” formulat de unele comunităţi individuale, ci făcea de-acum parte din profesiunea de credinţă creştină explicită. În secolul al V-lea în Orient şi în secolul al VIII-lea în Occident acest simbol este primit în liturghie, înglobându-se astfel în simţirea comună a credincioşilor.

Creştinismul medieval. Creştinismul continuase între timp să se răspândească din nordul Europei până în nordul Africii, devenind religia noilor regate barbare şi contribuind la formarea unei noi civilizaţii, aşa-numilă romano-barbară, în care el s-a arătat a fi, printre altele, un factor decisiv de transmisie culturală, graţie şi acţiunii mănăstirilor. Monahismul din Evul Mediu timpuriu e puternic influenţat de modelul benedictin, purtând pecetea regulii elaborate de Benedict de Nurcia în prima jumătate a secolului al VI-lea şi răspândită în Italia şi în Galia Merovingienilor. Aici pătrunde în acelaşi timp severul şi rigurosul monahism de origine irlandeză – al cărui cel mai ilustru reprezentant, în cursul secolelor al VI-lea şi al VII-lea, este Colombanus – care ulterior influenţează experienţele monastice anglo-axone, care au dovedit o mare vitalitate misionară în lumea germanică din secolul al VIII-lea. Călugări şi mănăstiri intră, în felul acesta, în procesele de construcţie a Europei francilor, ca şi în restauraţia culturală carolingiană.

Prin anul 909 este întemeiată abaţia de la Cluny de către Wilhelm 1, duce de Aquítania, şi de către abatele Bemon: monahismul de aici va fi destinat, prin puternica sa spiritualitate care, spre deosebire de regula benedictină, privilegiază regimul de contemplaţie şi de rugăciune, să-şi pună amprenta asupra panoramei monastice europene până când, în cursul secolelor al XI-lea şi al XII-lea, se vor impune forme monastice de

inspiraţie eremitică, acestea propunându-şi să retrăiască *ad litteram* şi în toată asprimea monahismul benedictin de la începuturi. În felul acesta, în Italia se nasc ordine ca al vallom brosienilor, al camaldolezilor, în Franţa al certosinilor, al cistercienilor, al grandmontianilor şi al premostratenilor. În secolul al XII-lea, mai ales datorită lui Bernard de Clairvaux, domină monahismul cistercian, care, pe de altă parte, împreună cu celelalte manifestări benedictine, nu pare a fi capabil să răspundă sfidării venite din partea cetăţilor şi din partea păturilor urbane promotoare ale renaşterii economice din epocă, sfidare care va fi în schimb primită de noile ordine ale călugărilor cerşetori.

O schimbare radicală a avut loc ca o consecinţă a expansionismului islamic din Egipt şi din Siria până în Spania: teritorii în mod tradiţional creştine, în care creştinismul a dispărut cu totul său, oricum, a rămas un fenomen de minoritate. Un al doilea eveniment de mare importanţă a fost răspândirea creştinismului printre slavi. În anul 988 el a fost proclamat religie oficială la Kiev: se iniţia astfel expansiunea sa milenară în Rusia. Între timp, Răsăritul şi Apusul, în urma unui şir complicat de evenimente, se separaseră treptat, ca rezultat al modului în care se constituiseră cele două biserici.

În Apus, decisivă s-a dovedit a fi aşa-numita reformă gregoriană, operă a papei Grigore al VII-lea (1073 – 1085). În lupta sa împotriva imperiului, pentru „libertatea bisericii”, pontiful îşi propune să modeleze un cler cu o fidelitate de monolit faţă de Roma; pentru aceasta combate simonia (vânzarea-cumpărarea funcţiilor ecleziastice), dar şi căsătoria preoţilor, practicată în schimb în Răsărit. În afară de aceasta, imprimă papalităţii caracteristici care îi vor marca întreaga istorie ulterioară: ea devine o instituţie de guvernare de lip monarhic, care revendică o superioritate teocratică asupra puterii temporale. Se impune astfel o ecleziologie de-acum ireconciliabilă cu cea care caracterizează biserica din Răsărit. Mai târziu, cruciadele, în special a patra, desfăşurată împotriva

Constantinopolului (1204) care va fi ocupat şi prădat, sfârşesc prin a săpa o prăpastie pe care Conciliul de la Lyon din 1274 va încerca zadarnic s-o umple.

O mişcare de reformă, tinzând să instaureze, după exemplul bisericii primitive, un model de viaţă apostolică bazată pe traiul în sărăcie, împărţirea bunurilor cu cei săraci, predicarea itinerantă a evangheliei, bântuie biserica apuseană în cursul secolului al XIII-lea. Ea se traduce prin apariţia, pe de o parte, a unor mişcări eretice, care vor fi combătute cu duritate de papalitate, pe de alta, a ordinelor religioase ale călugărilor cerşetori (franciscani, dominicani, la care se vor adăuga ulterior carmeliţii, serviţii etc.), care vor fi însă integraţi în viaţa instituţională a bisericii. Dar tensiunile interne ale instituţiei sunt destinate să rămână nerezolvate, pentru a izbucni, în secolul următor, în marea schismă (1378 – 1414), care va fi martora coexistenţei a doi şi mai târziu a trei papi, iară să se poată stabili care din ei este cel legitim.

În Răsărit, continuitatea tradiţiei creştine şi îndeosebi a raportului cu statul inaugurată de Constantin şi teoretizată de Eusebiu din Cezareea, e garantată, spre deosebire de situaţia din Apus, de continuitatea cadrului instituţional, care va dăinui, cu suişuri şi coborâşuri, până în 1453, data căderii Constantinopolului sub loviturile turcilor. În cursul secolelor al VIII-lea şi al IX-lea s-a ivit şi s-a afirmat în sânul bisericii şi al societăţii bizantine o mişcare potrivnică cultului icoanelor, denumită iconoclastă, de la grecescul *ei konoklăstes*, „distrugător de icoane". Rădăcinile religioase ale iconoclasmului coboară până la creştinismul de la începuturi şi până la aniconismul său (absenţa imaginilor), consecinţă atât a prohibiţiei biblice (Ieşirea 20, 4) cât şi a luptei antiidolatrice împotriva cultului păgân al imaginilor divine. Apariţia, începând mai ales din secolul al IV-lea, a unei arte creştine prin reprezentări ale lui Cristos, s-a îmbinat cu răspândirea cultului relicvelor, legat de naşterea cultului sfinţilor: în felul acesta, imaginile lui Cristos, ale Fecioarei şi ale sfinţilor au sfârşit deseori prin a se transforma în

obiecte ale unui cult popular care se va adresa acestora pentru a obţine efecte miraculoase.

În anul 730 împăratul Leon al III-lea emitea un decret prin care se interzicea cultul imaginilor. Controversele care au urmat au cunoscut două faze distincte şi de intensităţi diferite, respectiv în cursul secolelor al VIII-lea şi al IX-lea. Prima perioadă a cunoscut culmea iniţiativei în timpul domniei lui Constantin al V-lea (741 – 755), care nu s-a limitat la scoaterea şi la distrugerea icoanelor, ci i-a persecutat cu duritate pe apărătorii acestora. Doctrina iconoclastă a fost formulată în cheie cristologică de către împărat şi a fost ratificată în mod explicit în cadrul Conciliului de la Hiereia (754), care a declarat împărtăşania unica imagine corespunzătoare a lui Cristos. Graţie sprijinului împărătesei Irina, rezistenţa iconofililor a avut posibilitatea de a se afirma la al doilea Conciliu de la Niceea (787), recunoscut mai târziu ca al şaptelea conciliu ecumenic al Antichităţii. Cu toate acestea, în cursul secolului al IX-lea, asistăm la o reviviscenţă a iconoclastiei, chiar dacă în forme mai puţin violente. Restabilirea definitivă a cultului icoanelor a avut loc în 843. Cu această victorie, biserica bizantină a considerat terminată propria elaborare doctrinară, mergând până acolo încât să desemneze icoana ca expresie prin excelenţă a credinţei ortodoxe.

În ciuda acestor situaţii conflictuale, biserica bizantină, conştientă de supremaţia sa culturală, a trăit, mai ales între secolele al VII-lea şi al IX-lea, o perioadă de pace şi de înflorire doctrinară şi spirituală. Acest lucru explică lipsa de înţelegere a Apusului faţă de deciziile Conciliului II de la Niceea privind cultul icoanelor precum şi ascuţirea tensiunilor dintre Roma şi Constantinopol, care vor ieşi la suprafaţă în special în două episoade: puţin după jumătatea secolului al IX-lea cu patriarhul Fotios şi în 1054 cu succesorul său Mihail Keroularios. Niciuna nici cealaltă criză nu au provocat în mod explicit o schismă între ortodoxia răsăriteană şi catolicismul latin, dar, cu trecerea timpului, ele aveau să ducă la o situaţie

schismatică de facto. Ulterior, între secolele al XIII-lea şi al XV-lea, în stadiul dialogului regăsit cu Apusul, teologi şi concilii se vor strădui să elimine cauzele acestei rupturi. Pentru bizantini ele sunt de ordin doctrinar (cum ar fi adăugarea la crezul niceeano-constantinopolitan a lui *Filioque* – purcederea Duhului „şi de la Fiul"), instituţional (ca afirmarea primatului roman), ritual (cum ar fi oficierea împărtăşaniei cu azimă).

Creştinarea popoarelor slave, amintită mai sus, pe lângă faptul că pentru imperiu şi pentru creştinătatea lui constituie un fel de compensaţie pentru pierderea celei mai mari părţi din teritoriile meridionale în favoarea islamului, a reprezentat şi un important episod de inculturaţie a creştinismului, mai ales graţie acţiunii celor doi misionari Kiril şi Metodiu, care, traducând Biblia în limba slavonă cu caractere ce se vor numi chirilice, au pus bazele culturii slave, permiţând oficierea liturghiei în limba vorbită de populaţie. S-a format astfel comuniunea eclezială bizantină, marcată până în epoca modernă de contrastul între vocaţia unităţii şi tendinţele centrifuge. Cu timpul va apărea o federaţie de biserici naţionale independente între ele, faţă de care forul constantinopolitan exercită un primat de onoare. În noile state slave, revendicarea autonomiei s-a manifestat prin mijlocirea cererii de „autocefalie", care în realităţile mai dinamice pe plan atât politic cât şi eclezial va ajunge să obţină patriarhatul (ca în cazul bulgarilor în secolele al X-lea şi al XII-lea şi în cazul ruşilor în 1589).

Adevăratul protagonist al vieţii spirituale a fost MONAHISMUL*: el a oferit modelul de sfinţenie prin excelenţă, fără ca rolul laicatului să fie văzut în limitele unei optici ierarhice ca în Apus. Răsăritul nu cunoaşte congregaţiile bine organizate ale Apusului şi nici rolul lor social şi cultural. Şi apoi, începând din secolul al X-lea, a devenit fundamental rolul jucat de muntele Athos, care, odată cu apariţia isihasmului, va deveni inima tradiţiei spirituale ortodoxe.

Isihasmul este o mişcare ascetică şi monastică care s-

a răspândit în biserica ortodoxă mai întâi în aria greco-bizantină şi mai apoi în cea slavă între secolele al XII-lea şi al XVI-lea. Scopul său e acela de a atinge, în limitele unor forme de viaţă fie comunitară fie individuală, o stare de singurătate şi de „pace” (*hesychia*), în urma căreia monahul să fie capabil să obţină comuniunea cu Dumnezeu. La exerciţiile obişnuite ale ascezei monastice, ca postul şi alte practici de mortificare, isihasmul a adăugat o nouă tehnică psihosomatică de rugă, menită să însoţească „rugăciunea lui Iisus” sau, rugăciunea inimii”. Invocarea continuă a numelui lui Iisus, împreună cu implorarea îndurării lui pentru propria condiţie de păcătos, cunoscută din secolul al V-lea, e susţinută de un ritm regulat al respiraţiei, care asigură monahului o fixitate în contemplaţie, predispunându-l la iluminarea divină. Potrivit formulărilor celor mai îndrăzneţe ale mişcării, cel care se angajează în această metodă va putea ajunge să primească viziunea luminii de pe muntele Tabor.

Afirmat iniţial printre comunităţile monastice de la muntele Athos, isihasmul a dobândit în secolul al XIV-lea o hegemonie spirituală asupra întregii ortodoxii, datorită îndeosebi operei lui Grigore Palamas (1296 – 1359), care a susţinut posibilitatea unei participări reale a omului la viaţa lui Dumnezeu prin intermediul „energiilor” sale increate, adică al operaţiunilor graţiei divine, chiar dacă acestea trebuie considerate ca riguros distincte de esenţa lui Dumnezeu, care rămâne incognoscibilă şi imparticipabilă. În versiunea pe care a dat-o Grigore, isihasmul a devenit dogma bisericii bizantine şi a contribuit la păstrarea identităţii ei, datorită puternicului apel la moştenirea patristico-monaslică şi la locul central al experienţei spirituale, în opoziţie cu tendinţele umaniste şi raţionaliste, care doreau să lege raporturi mai strânse cu cultura Occidentului creştin.

Reforma protestantă. Cereri de reformă străbat întreaga istorie a creştinismului, constituind unul dintre factorii dinamici. Aceste cereri, din diferite motive, erau deosebit de vii la începutul secolului al XVI-lea. În general

însă, în spaţiul istoriografie, în mod obişnuit e definită „reformă” mişcarea de reînnoire evanghelică apărută în Germania în al doilea deceniu al secolului al XVI-lea şi condusă de călugărul augustinian Martin Luther (1483 – 1546). Mai precis, se califică prin acest termen arcul de timp cuprins între 1517 (data tradiţională a afişării celor 95 de teze în ajunul sărbătorii Tuturor Sfinţilor) şi moartea lui Jean Calvin (1509 – 1564), cuprinzând astfel aici şi gândirea şi opera atât ale reformatorilor clasici, adică, pe lângă Luther şi Calvin, ale lui Zwingli (1484 – 1531) şi Bucero (1491 – 1551), cât şi ale reformatorilor radicali, reprezentaţi mai ales de Thomas Müntzer (1468 – 1525) şi ale capilor mişcării anabaptiste. Cât priveşte termenul „protestantă” care o califică, trebuie să reţinem că la origine el nu avea semnificaţia de astăzi, în care prevalează accentele critice şi polemice. De fapt, atunci când a fost aplicat pentru prima oară adepţilor şi partizanilor Reformei, el însemna „mustrare”, făcută printr-o declaraţie publică şi solemnă. Protestul a venit mai târziu, la a doua dietă de la Spira (1529), din partea a cinci principi electori germani şi a reprezentanţilor a paisprezece oraşe libere împotriva anulării, decretată de partida catolică, a deciziei luate în unanimitate cu trei ani în urmă, la precedenta dietă de la Spira, de a lăsa autorităţilor politice locale libertatea de a pune sau nu în aplicare în respectivele teritorii edictul din Worms din 1521, în care Luther era declarat eretic şi exilat din imperiu. Acest „protest” era pe de o parte de natură politică, pe de alta de natură confesională, ca mărturie pozitivă şi ca profesiune de credinţă în privinţa evangheliei; în afară de aceasta, era opera unor laici. Se afuma astfel una din caracteristicile originale ale protestantismului (termen ulterior, documentat numai de la sfârşitul secolului al XVIII-lea): libertatea de conştiinţă a fiecărui individ, pornind de la Scripturi, în materie de credinţă.

Promovând această formă de protest împotriva papalităţii şi bisericii din vremea sa – care va avea drept

rezultat prefacerea în ţăndări şi a unităţii bisericii apusene –, Luther îşi califică poziţiile drept *catholica fides*, revendicând continuitatea concepţiilor sale cu cele ale bisericii primitive. Două sunt punctele cheie ale doctrinei sale: eşti justificat prin credinţă şi, aşadar, mântuit u graţie acţiunilor ci harului misterios al lui Dumnezeu mijlocit prin jertfa supremă a Fiului; autoritatea Bibliei e mai presus de autoritatea bisericii, şi deci a papei, din moment ce numai aceasta conţine Cuvântul lui Dumnezeu. Prin aceasta ieşea puternic diminuată autoritatea în general a ierarhiei ca mediatoare a sacrului şi reieşea obligaţia în special pentru credincios de a fi pregătit să asculte în mod direct vestirea cuvântului divin cuprins în Scripturi (care urmau deci să fie citite direct, fără mijlocirea interpretărilor ecleziastice). Sacramentele şi cultul au fost simplificate, au fost atacate formele tradiţionale ale pietăţii populare precum cultul sfinţilor, a fost reevaluat stalului laicului şi deci al credinciosului neînregimental, potrivit concepţiei despre sacerdoţiu a tuturor credincioşilor prezentă în unele pasaje din Noul Testament, este prin urmare depreciat monahismul şi alte asemenea forme de pietate. Aproape în acelaşi timp cu Luther, Zwingli a reformat în mod mai radical biserica din Zürich; la Geneva a acţionat în generaţia următoare un alt părinte al Reformei, Jean Calvin.

De la început, Reforma a fost o mişcare larg răspândită în Europa. Principalele sale centre de iradiere au fost în număr de patru: Wittenberg, unde acţionau Luther şi prietenul şi colaboratorul său, umanistul Philipp Melanchihon; Zürich, unde a acţionat Zwingli şi, după moartea sa în bătălie, Bullinger; Strasbourg, cu Martin Bucer; în sfârşit, Geneva, cu Guillaume Farel şi, mai ales, cu Jean Calvin. Pornind din aceste centre, ea s-a extins în toată Europa, în unele ţări, ca Italia (unde din 1542 acţiona tribunalul Inchiziţiei), promovate de minorităţi care au fost în general constrânse să emigreze, în altele afirmându-se şi devenind confesiune majoritară şi chiar de stat (ca în nordul Europei pentru luterani sau în Scoţia pentru

reformaţi).

O trăsătură distinctivă a Reformei, urmare a principiului său de apărare a libertăţii de conştiinţă, a fost caracterul său multiform. Luther şi Zwingli, părinţii săi fondatori, erau uniţi în privinţa chestiunilor de fond ale credinţei evanghelice şi a principiilor sale constitutive, dar nu erau de acord asupra unor puncte importante cum ar fi Cina. La Colocviul de la Marburg din 1529, organizat cu scopul de a găsi un acord, cei doi au rămas fiecare pe poziţia sa: atât Luther cât şi Zwingli respingeau doctrina medievală a transsubstanţierii, dar, în timp ce Luther lega prezenţa lui Cristos de pâine şi de vin (fără a o materializa în acestea, dar afirmând prezenţa simultană, reală dar distinctă, a pâinii şi a trupului, a vinului şi a sângelui lui Cristos), Zwingli scotea în evidenţă Cina ca memorial, atribuind prezenţei lui Cristos o valoare pur simbolică: prezenţa lui Cristos nu este în elemente sau alături de ele, ci în Spiritul care reînvie în biserici amintirea crucii.

Caracterul multiform al Reformei se manifestă şi în prezenţa unei aripi radicale: anabaptiştii. Este vorba de o amplă şi bine organizată mişcare de reformă evanghelică radicală, apărută la Zürich în anii 1523 – 1525. Termenul de Anabaptist” (rebotezat) a fost născocit şi impus de adversari, dar întotdeauna respins de anabaptiştii înşişi, pentru care botezul credincioşilor (care pentru ei nu puteau fi decât adulţi sau, oricum, conştienţi) nu este o „rebotezare”, din moment ce botezul catolic al copiilor nu are nicio valoare. Exponenţi de marcă ai mişcării au fost, printre alţii, Konrad Greber şi Felix Manz, Michael Sattler şi Balthasar Hubmaier. Mulţi au murit ca victime ale persecuţiei din partea adversarilor lor.

Esenţa anabaptismului poate fi identificată într-o respectare riguroasă a cuvântului Bibliei şi în aşa-numila „separare”, adică în rigida disociere a comunităţii sfinte de orice colaborare – percepută ca o conivenţă – cu lumea.

Poziţiile anabaptiste sunt divergente faţă de cele ale reformatorilor asupra unor chestiuni importante ca atitudinea faţă de autorităţile constituite, raportul dintre

biserică şi societate, modul de a înţelege comunitatea creştină şi exerciţiul disciplinei şi, fireşte, teologia şi practica botezului. Astfel, în *Articolele de la Schleitheim*, un document clasic al anabaptismului elveţian, se afirmă că botezul trebuie să fie administrat numai păcătoşilor penitenţi şi credincioşi, că Cina are valoare de comemorare, că adevăraţii credincioşi se despart atât de biserica papistă (adică romano-catolică) cât şi de cea antipa pistă (adică reformată), că omul creştin nu trebuie să pună mâna pe sabie şi că nu trebuie să jure şi nici să îndeplinească vreo funcţie publică.

Respingând botezul copiilor, anabaptismul nu numai că întrerupea o tradiţie mai mult decât milenară, dar mai ales punea sub semnul întrebării suprapunerea dintre comunitatea eclezială şi comunitatea civilă, tipică pentru concepţia medievală a lui *corpus christianum*, minând astfel, de fapt, posibilitatea însăşi a unui creştinism de masă. Iar refuzul de a participa la gestionarea treburilor publice a fost combătută de reformatori ca fugă de răspundere, credinţa creştină interzicând sustragerea de la aceasta.

În 1530, la dieta de la Augsburg, luteranismul abia ivit a cerut să fie recunoscut şi acceptat drept comunitate reformată în cadrul imperiului. Dar profesiunea de credinţă scrisă de Melanchton ca platformă teologică a doritei „unităţi în diversitate” a fost respinsă şi a devenit, sub numele de *Confessio Augustana*, prima profesiune de credinţă colectivă a protestantismului (CONFESIUNEA DE LA AUGSBURG*).

Aceste dezbinări stau la baza formării diferitelor tipuri de protestantism: cel luteran şi cel reformat, de matrice zwingliană şi calvinistă, care au avut o istorie în bună parte diferită. Reforma zwingliană, care s-a afirmat la Zürich, se deosebeşte, pe de o parte, de recunoaşterea competenţei autorităţii civile (motivată în sens evanghelic) în materie religioasă şi, pe de alta, de insistenţa asupra responsabilităţii bisericii pentru animarea în sens creştin a vieţii politico-sociale a cetăţii. Cât despre mişcarea de la

Strasbourg, Martin Bucer s-a arătat sensibil la insistenţa anabaptistă de a depăşi sau cel puţin de a corecta regimul constantinian al creştinismului de masă. De aceea în programul său de reformă a inclus crearea „comunităţilor ecleziale”, nuclee de credincioşi conştienţi şi care îşi exprimă public credinţa având sarcina de a îndeplini rolul „drojdiei” în „aluatul” creştinătăţii.

La Strasbourg, în cursul anilor 1538 – 1541, Calvin, exilat din Geneva şi pastor al refugiaţilor protestanţi de limbă franceză, a primit de la Bucer imbolduri decisive în domeniul liturgic şi ecleziologic pentru reforma pe care o va opera la Geneva. Lui Calvin i se datorează prima prezentare sistematică a credinţei reformate purtând titlul *Institutio christianae religionis* (prima ediţie, în şase capitole, din 1536; ultima ediţie, în optzeci de capitole, din 1559) este primul proiect organic de restructurare a serviciului divin, care cuprinde acum trei niveluri: pastorul, doctorul (care uneori se contopesc într-o unică funcţie), seniorul şi diaconul.

Divizarea confesională a imperiului şi a Europei în două tabere a fost confirmată prin pacea de la Augsburg din 1555, unde s-a afirmat principiul *cuius regio eius religio* (cine guvernează o regiune, îi hotărăşte religia), cu dreptul de a emigra pentru cei care nu ţineau de confesiunea principelui. Confesiunile religioase recunoscute la Augsburg, însă, au fost doar două: catolică şi luterană. Va trebui să se aştepte încheierea tragicului război de Treizeci de ani (1618 – 1648) cu pacea din Westfalia (1648) pentru a se vedea recunoscută şi confesiunea reformată sau calvinistă: de atunci, pluralismul religios confesional va caracteriza în mod stabil panorama religioasă europeană.

O discuţie aparte se cere în legătură cu anglicanismul. Istoria lui e legată de aceea a Angliei iar originile lui sunt legate de numele lui Henric al VIII-lea (1509 – 1547). Ruptura sa cu Roma a fost dictată nu de raţiuni teologice, ca în cazul Reformei protestante (dimpotrivă, monarhul era foarte catolic: studiase la

Oxford teologia şi în 1521 polemizase dur cu Luther într-o scriere asupra celor şapte sacramente), ci din raţiuni politice şi personale, legate de dorinţa regelui de a se recăsători, divorţând de prima soţie, divorţ pe care biserica romană a refuzat să-l confirme. În 1533 biserica din Anglia şi-a afirmat autonomia faţă de Roma şi în anul următor parlamentul a ratificat-o: regele a fost declarat „şeful suprem pe pământ” al bisericii engleze, care, totuşi, pe plan liturgic şi dogmatic, a rămas fundamental legată de tradiţia catolică. După moartea suveranului însă, în timpul domniei lui Eduard al VI-lea (1547 – 1553) şi a Elizabetei I (1558 – 1603), protestantismul, sub forma sa calvinistă, a pătruns în biserica Angliei, imprimându-i unele din trăsăturile sale. În 1549 a apărut *Book of Contmon Prayer,* cartea de rugăciuni, de pietate, spiritualitate şi instruire care, înlocuind breviarul şi liturghierul romane, avea să contribuie într-o manieră determinantă la renovarea în sens anglican a formelor şi conţinuturilor vieţii religioase engleze.

Epoca modernă. Criza provocată de Reformă a fost înfruntată de biserica romană prin Conciliul de la Trento (1545 – 1563). Acceptarea normelor stabilite de Conciliu devine unitatea de măsură pentru adeziunea credinciosului la creştinism în versiunea lui catolică.

CONFESIUNEA DE LA AUGSBURG

Art. 5. *Serviciul Bisericii*: Pentru a se putea obţine această credinţă s-a instituit serviciul de învăţare a Evangheliei şi de administrare a sacramentelor. De fapt, prin cuvânt şi prin sacramente, ca şi prin mijlocirea instrumentelor.

se dăruieşte Stântul Spirit care, unde şi când voieşte Dumnezeu, produce credinţa în cei ce ascultă Evanghelia; ceea ce vrea să spună că Dumnezeu, nu în virtutea meritelor noastre ci în virtutea lui Cristos, îi justifică pe aceia care cred că sunt primi (i în grafia sa prin lucrarea lui Cristos: „ca să primim, prin credinlă, făgăduinţa Duhului” (Galateni 3, 14).

Îi condamnă pe anabaplişli şi pe alţii care cred că

Spiritul Sfânt este dat oamenilor fără cuvântul din afară, ci numai prin mijlocirea pregătirilor şi acţiunilor lor deosebite.

Ari. 7. *Biserica*: în acelaşi mod propovăduiesc că biserica una şi sfântă va subzista veşnic. În adevăr biserica este adunarea sfinţilor în care se învaţă Evanghelia în puritatea ei şi se administrează sacramentele. Şi pentru adevărata unitate a bisericii e îndeajuns acordul asupra învăţământului Evangheliei şi asupra administrării sacramentelor. În schimb nu este necesar ca tradiţiile instituite de oameni, adică riturile şi ceremoniile, să fie pretutindeni uniforme.

Art. 9. *Botezul*. Dl despre botez, propovăduiesc că este necesar pentru mântuire şi că, prin botez, se oferă graţia lui Dumnezeu şi că copiii trebuie să fie botezaţi pentru că, consacraţi lui Dumnezeu prin botez, ei sunt primiţi în graţia lui Dumnezeu.

Condamnă pe anabaptişli, care refuză botezul copiilor şi care afirmă că copiii sunt mântuiţi fără botez.

Art. 10. *Cina Domn*ului. Dt despre Cina Domnului, propovăduiesc că trupul şi sângele lui Cristos sunt cu adevărat prezente şi sunt împărţite celor ce se hrănesc la Cina Domnului; dezaprobă pe cei care propovăduiesc altminteri.

S-a încercat să se pună capăt abuzurilor existente, reînnoind viaţa eclezială printr-o bună formare a preoţilor (instituţia seminariilor), prin vizite pastorale pe care episcopii erau obligaţi să le întreprindă periodic în propriile dioceze pentru a controla practicile şi credinţele fidelilor, promovând forme mai controlate de pietate faţă de sfinţi, favorizând noi forme de devoţiune etc. Într-o asemenea întreprindere de disciplinare, decisivă s-a dovedit a fi contribuţia unor noi ordine religioase, ca Iezuiţii; nu trebuie uitată nici importanţa crescândă pe care, ca rezultat al descoperirii noilor lumi, o dobân deşte treptat „conchista” misionară.

În spaţiul protestant, în cursul secolului al XVII-lea, instituţionalizarea bisericilor luterane a favorizat apariţia

unor forme de protest, care urmăreau o întoarcere la acel „adevărat creştinism” care caracterizase zorii Reformei. Aceste tendinţe s-au coagulat într-o mişcare, pietismul, care avea să influenţeze, prin ideile şi prin practicile sale, întreaga istorie ulterioară a protestantismului, în special a celui german. Pietismul se naşte în Germania în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, la capătul sângerosului război de Treizeci de ani, ca reacţie la scolastica ortodoxiei, căreia i se contrapune „experienţa vie” a unei credinţe reînnoite. Potrivit fondatorului mişcării, Philipp Jakob

Sperier (1635 – 1705), care, cu *Pia desideria* (1675), a dat mişcării „manifestul” şi statutul ei de înfiinţare, reînnoirea bisericii luterane, căreia Sperier îi aparţine, trebuie să cuprindă: 1) o mai mare răspândire şi o mai bună cunoaştere a cuvântului lui Dumnezeu; 2) promovarea şi exercitarea efectivă a sacerdoţiului universal al credincioşilor, lucru care implică un mai mare angajament al laicilor; 3) aducerea la cunoştinţa fidelilor că creştinismul nu este numai o ştiinţă, ci şi s-au mai ales o practică şi că, prin urmare, trăsătura distinctivă a adevăratului creştin e iubirea frăţească; 4) respingerea războaielor religioase; 5) o mai bună formare, şi pe plan spiritual, a studenţilor în teologie; 6) conştientizarea faptului că obiectul principal al predicii trebuie să fie omul nou: scopul creştinismului este formarea adevăratului creştin printr-o renaştere spirituală. Pentru a realiza acest scop, Sperier a înfiinţat *couegia pietatis*, locuri de întâlnire ale unor creştini motivaţi care, trăind ideile pe care li le prezintă el, vor dori să devină nucleele propulsoare ale reînnoirii spirituale promovată de pietism.

Pentru bisericile creştine în genere, Iluminismul a reprezentat o epocă de criză profundă. În timp ce bisericile protestante, în forme şi în grade diferite, vor accepta sfidarea aruncată de cultura modernă, în sânul catolicismului luminile au obosit să se mai afirme. În faţa ideilor noi, care duceau la criză concepţia tradiţională că organizarea societăţii era de origine divină, întrucât era

întemeiată pe reguli asupra cărora oamenii conveneau în mod liber şi că, prin urmare, statul ar putea şi ar trebui să obţină consensul politic chiar şi fără să acţioneze ca braţ secular al puterii religioase, biserica catolică s-a blocat într-o poziţie rigid defensivă, ulterior consolidată de izbucnirea Revoluţiei franceze şi de procesele de cristalizare care i-au urmat. Mai târziu, Restauraţia a părut, pentru moment, să-i dea dreptate. S-a întors spre credincioşi spre a le propune reîntoarcerea la un Ev Mediu creştin mitizat: istoria modernă apărea ca o înlănţuire de erori, iniţiată prin Reformă şi continuată cu toate încercările gândirii moderne de a-l îndepărta pe om de Dumnezeu, în timp ce teologia protestantă, prin curentul liberal, a încercat un dificil dialog cu cultura modernă, cultura catolică din epocă în general, sub presiunea înaltului cler (*Sillabo* din 1864), s-a retras într-o apărare închisă a tradiţiei şi într-un refuz dispreţuitor al liberalismului şi al valorilor lui.

Cu Conciliul Vatican I (1869/1870) biserica romană – care deja prin proclamarea dogmei imaculatei concepţiuni a Mariei (1854) dorise să sublinieze propria specificitate doctrinară, aprofundată apoi de Pius al XII-lea cu noua dogmă asupra înălţării la cer (1950) – a accentuat ulterior distanţarea sa faţă de celelalte confesiuni creştine, definind drept adevăruri ale credinţei infailibilitatea şi primatul papei. Nu a fost vorba de o alegere nedureroasă, din moment ce unii episcopi au refuzat să accepte această nouă dogmă întrucât ea nu se alinia tradiţiei catolice; de aici s-a născut schisma Vechilor Catolici.

Creştinismul contemporan. Conflictul bisericii romane cu modernitatea, care se exprimase cu acuitate în *SIU – aho* al lui Pius al IX-lea, părea să se mai fi domolit în ultima parte a secolului al XIX-lea. Pe de o parte, Leon al XIII-lea iniţia, prin enciclica *Rerum novarum* (1891), acel curent al catolicismului social care, identificând în socialism şi în liberalism marile rele ale lumii contemporane, propunea o a treia cale pentru soluţionarea problemelor sociale şi în special a celei muncitoreşti:

trebuia, în opinia sa, să se reglementeze viaţa societăţii în toate aspectele ei, chiar şi cele economice, potrivit normelor morale, cărora numai biserica catolică, interpretă fidelă a revelaţiei ca şi a dreptului natural, le era depozitar autentic. Pe de altă parte, dezvoltarea în spaţiul protestant al metodei istorico-critice în ştiinţele religioase – îndeosebi exegeza biblică şi istoria ecleziastică – îi îndemna şi pe cercetătorii catolici s-o aplice în studiile lor. Ei ajungeau astfel să sublinieze, la fel ca şi colegii lor protestanţi, istoricitatea formulărilor doctrinare, a structurilor şi instituţiilor ecleziastice, a raporturilor bisericii cu societatea. Această din urmă atitudine, interpretată ca *modernism* care submina temeliile tradiţiei clasice, a fost cu duritate condamnată de papa Pius al X-lea în 1907 în enciclica *Pascendi*, care conţine o definire coerentă a fenomenului, văzut ca, cinteză a tuturor ereziilor”: modernişti sunt cei care, sub aparentul pretext al reînnoirii bisericii, adaptând-o la cultura contemporană, în special în sectorul ştiinţelor religioase, promovează de fapt agnosticismul şi imanentismul, distrugând în felul acesta caracterul supranatural al credinţei şi al dogmei în diferitele sfere în care operează.

Modul acesta teologic de a pune problema pare însă incapabil de a da seamă de complexitatea fenomenului. În realitate, la răscrucea dintre cele două secole, în faţa problemelor puse de revoluţiile burgheze şi de procesele de industrializare şi de modernizare, apar în cultura catolică două reacţii diferite. Pe de o parte, este cea reformistă, diversă şi articulată, impropriu unificată de adversarii săi sub eticheta de modernism, care se caracterizează prin căutarea unei căi de ieşire din optica intransigentă, care nu vedea posibil niciun compromis între tradiţie şi lumea modernă. Ea îşi propune, de fapt, să aducă biserica în pas cu vremurile, salvgardându-i patrimoniul esenţial de credinţă, dar făcând-o în acelaşi timp capabilă de a-l transmite contemporanilor într-o manieră adecvată limbajului şi nevoilor lor. Acestei linii i se contrapune reacţia antimodernistă: deoarece lumea

modernă dovedeşte de-acum că este cu totul pradă diavolului şi acoliţilor săi, trebuie săpată o prăpastie între ea şi biserică. Prin urmare, pentru antimodernişti biserica nu numai că trebuie să fie autonomă şi autosuficientă – în special prin întărirea autorităţii clerului şi a ierarhiei sale interne –, dar orice tentativă de deschidere către lume se configurează ca o trădare îndreptată spre distrugerea catolicismului: de fapt, nu pot exista o cultură autentică şi valori morale autentice în afara bisericii.

Modernismul a fost, în realitate, un fenomen european, care a atacat catolicismul, pe lângă cel din Italia, şi din ţări ca Franţa şi Anglia. În Franţa, Alfred Loisy (1857 – 1940) ridică problema aplicării metodei istorico-critice în exegeza biblică şi a autonomiei studiilor istorico-religioase faţă de autoritatea magisterului, în timp ce alţi gânditori, ca Lucien Laberthonnière (1860 – 1932), se opun la dominanta, pe atunci, scolastică neo-tomistă în numele unei filosofii a acţiunii de inspiraţie personalistă, ridicând chestiunea fixităţii formulelor dogmatice în faţa istoricităţii limbajului. În Italia, alături de un curent care reia problemele francezilor şi în cadrul căruia se remarcă figura preotului Ernesto Buonaiuti (1881 – 1946), se situează grupări mai preocupate de a oferi bazele unei reînnoiri politice de tip democrat-creştine (Romolo Muni, 1870 – 1944) sau de a găsi căile reformei religioase (romancierul Antonio Fogazzaro în II *Santo*, revista „Îl rinnovamento”). În Anglia, în sfârşit, iezuitul George Tyrrell (1861 – 1909) atacă chestiuneamedie valismului care domneşte în biserica catolică.

Între cele două războaie mondiale, odată cu apariţia pe scena europeană a diferitelor regimuri autoritare de dreapta şi îndeosebi a fascismului în Italia, asistăm, într-un cadru totuşi nu lipsit de contraste, la întâlnirea dintre biserica romană şi autoritarismul de dreapta, care atinge culmea în Concordatul dintre biserica catolică şi statul fascist din 1929. În alte ţări însă, ca Franţa, catolicismul se dovedeşte capabil de reînnoire: exemple sunt mişcarea biblică, favorabilă unei răspândiri a lecturii din Scriptură

şi unei interpretări mai legate de canoanele critice; cea ecumenică, linzând la o apropiere între confesiunile creştine; cea liturgică, orientată spre acceptarea unei participări comunitare reale a fidelilor la cult; cea misionară, înclinată spre eliberarea răspândirii credinţei creştine de conexiunile tradiţionale cu cultura Occidentului şi cu politica lui colonială; în sfârşit, curentul acelei *nouvelle théologie* care, atrăgând atenţia asupra surselor patristice, reaşază conceptul de tradiţie într-o justă perspectivă istorică.

După cel de al doilea război mondial, aceşti fermenţi sunt meniţi să ajungă în Conciliul Vatican II (1962 – 1965), convocat de Ioan al XXIII-lea în 1959. Printr-un efort complex, nu lipsit de medieri şi compromisuri cu o minoritate legată de integrism şi de tradiţionalism, Conciliul, pe lângă promovarea ecumenismului, a redefinit alte aspecte fundamentale ale doctrinei şi ale practicii bisericii catolice. De fapt, pe planul eclezioIogiei, el desemnează în colegiul episcopilor organul suprem de guvernare al bisericii universale; în afară de aceasta, definind biserica drept poporul lui Dumnezeu peregrinând prin istoria împărăţiei, el prezintă ierarhia ca slujind funcţiei sacerdotale profetice şi regale care aparţine tuturor fidelilor. La nivel teologic, proclamă că revelaţia se răspândeşte prin intermediul Scripturii şi al tradiţiei, care îşi are norma sa în cuvântul lui Dumnezeu. În privinţa raporturilor cu lumea, recunoaşte libertatea religioasă ca un drept al persoanei umane, a cărui respectare este o datorie a statelor; afirmă pe lângă aceasta că biserica, lăsând credincioşilor libertatea opţiunilor politice, îşi propune nu urmărirea unor privilegii şi avantaje, ci slujirea nevoilor decurgând din aceasta; în sfârşit, susţine autonomia cercetării ştiinţifice şi artistice.

Pentru protestantism, secolul XX a însemnat mai ales naşterea unui ecumenism, de-acum prezent în aproape toate bisericile, care a determinat un nou mod de a fi creştin. Termenul „ecumenism” derivă din grecescul *oikouméne* (subînţeles *ghe*, „pământ”) indicând lumea

locuită. În antichitatea creştină a fost aplicat conciliilor care adunau episcopii din întreaga biserică, prin urmare definiţi „ecumenici”: în sensul acesta, echivalează cu „catolic”, care în Occident a sfârşit prin a-l înlocui. În Răsărit a continuat să fie utilizat pentru a-l desemna pe patriarhul Constantinopolului, care şi astăzi poartă titlul, ceva mai mult decât onorific, de „patriarh ecumenic”.

În secolul nostru termenul a revenit glorios odată cu naşterea unei mişcări ecumenice, care îşi propune să pregătească, să încurajeze şi să înfăptuiască unitatea tuturor creştinilor, depăşind obstacole confesionale de natură diversă prin dialog teologic, prin întâlniri frăţeşti, prin punerea în slujba oamenilor şi, acolo unde e posibil, prin mărturisirea comună a credinţei. În mod convenţional, naşterea lui e făcută să coincidă cu conferinţa misionară de la Edinburgh din 1910, adică într-o perioadă în care, pe valul proceselor coloniale care domină a doua jumătate a secolului al XIX-lea, bisericile protestante desfăşoară şi ele o intensă activitate de misiune în ţările colonizate de puterile europene. Realitatea unor biserici aflate în concurenţă deschisă între ele în opera misionară a fost criticată, la un moment dat, ca scandaloasă şi contraproductivă, întrucât săpa la temelia credibilităţii înseşi a mesajului creştin, compromiţându-i răspândirea. Mişcarea ecumenică, aşadar, s-a născut în ambient protestant dintr-o instanţă misionară. Etapele principale ale istoriei sate sunt constituite dintr-o serie neîntreruptă de conferinţe internaţionale şi interconfesionale în diferite oraşe ale lumii: luându-le în calcul doar pe cele mai importante, din 1910 şi până în 1990 au fost treizeci şi trei.

Primele două mari adunări ecumenice mondiale au fost cele de la Stockholm (1925), organizată de mişcarea „Viaţă şi Acţiune” (care năzuia spre unitate prin acţiunea comună, pe baza principiului „dogma dezbină, slujba uneşte”) şi cea de la Lausanne din 1927 a mişcării „Credinţă şi Constituţie”, care în schimb insista asupra necesităţii unui acord şi asupra problemelor de credinţă şi

de ordonare. La 23 august 1948 a fost constituit la Amsterdam Consiliul mondial al bisericilor, care este cea mai importantă instituţie ecumenică existentă astăzi. În prezent fac parte din el 311 biserici protestante şi ortodoxe (pe actul constituirii sale erau 147). Biserica catolică nu face parte din el, dar se află într-un fel sau altul în raport cu Consiliul.

Alte evenimente merită însă să fie semnalate. Critica teologiei liberale operată de teologul Karl Baith, condamnată pentru faptul de a fi înfeudat creştinismul viziunii burgheze despre lume, a încurajat apariţia socialismului religios, o mişcare care îndemna bisericile să se elibereze de supunerea lor faţă de capitalism şi de mentalitatea lor burgheză şi socialismul să se elibereze de mentalitatea sa antireligioasă. În anii treizeci-patruzeci, în urma venirii la putere a regimului hitlerist şi a adeziunii la acesta a bisericii evanghelice, s-a constituit, ca reacţie, o „biserică mărturisitoare”, care a căutat să salvgardeze integritatea credinţei şi a predicii evanghelice. În a doua jumătate a secolului, în sfârşit, largi sectoare ale protestantismului au participat la bătăliile pentru drepturile civile şi politice ale unor minorităţi rasiale sau de alt gen, la mişcări de eliberare în diferite contexte, în sfârşit, la mişcarea pentru pace.

În concluzie, creştinii sunt în prezent organizaţi în trei mari „confesiuni” sau profesiuni de credinţă: biserica catolică apostolică romană, biserica ortodoxă, bisericile apărute din Reformă sau ca o consecinţă a ei. Numărul total al creştinilor este astăzi de circa un miliard şi jumătate: 27% dintre ei trăiesc în Europa, 25% în America Latină. Creştinismul e răspândit în 223 de ţări şi e religia majoritară (peste 50% din populaţie) în 138 de ţări.

4. Diferitele confesiuni

Catolicismul. Conceptul de „catolic” a apărut pentru prima oară la un autor creştin din secolul al II-lea d.Hr., Ignatie, episcop de Antiohia (mort între 107 şi 117), care îl foloseşte referindu-se la biserica întemeiată de Iisus Cristos în ansamblul ei. În decursul secolelor, termenul

este apoi utilizat pentru a indica „dreapta credinţă” sau ortodoxia. De la Reforma protestantă încoace, conceptul a fost folosit în cheie confesională pentru a distinge dintre bisericile apărute din Reformă pe cele care se revendică de la biserica apostolică romană. Acestea din urmă recunosc în papă, în calitate de episcop al Romei, pe succesorul apostolului Petru (considerat întemeietorul bisericii catolice) şi pe capul lor universal.

Catolicismul modern constituie astăzi cea mai mare biserică a creştinismului, răspândită pretutindeni în urma colonizării europene şi mişcărilor legate de evanghelizare şi de cucerire misionară, în special în rândul populaţiilor indigene din lumile noi. Organizarea bisericii este de tip ierarhic. Unitatea de bază o constituie parohia (de obicei, cuprinzând un sat sau o zonă dintr-un oraş); parohiile, la rândul lor, sunt grupate în dioceze sub autoritatea unui episcop. Catedrala, considerată biserica principală a diocezei şi sediu al episcopului, este de obicei guvernată de un „capitol” de canonici (întotdeauna preoţi) condus de un decan. În vârful ierarhiei se află papa.

Astăzi numărul catolicilor e de circa 884 milioane, adică 57% din totalul creştinilor. Majoritatea catolicilor trăieşte în America Latină (41%), în timp ce în Europa trăiesc circa 28%. Ţara cu cea mai puternică prezenţă catolică este Brazilia, cu peste 110 milioane de credincioşi; urmează Statele Unite, cu alte 67 milioane, şi Mexicul cu 66 milioane.

Alături de biserica latină – numită astfel deoarece, înainte de reforma liturgică dorită de Conciliul Vatican II care a introdus în liturghie (şi deci în ansamblul celebrărilor de cult stabilite prin reguli scrise sau transmise prin tradiţie) limbile vorbite, avea latina ca limbă liturgică –, numită şi catolico-romană deoarece era supusă conducerii episcopului Romei, există bisericile răsăritene neortodoxe, caracterizate prin muliplicitatea liturghiilor şi a limbilor care le diferenţiază între ele. Ele sunt de asemenea definite „unia-te”, pentru că se dovedesc în ultima instanţă în comuniune cu Roma, diferenţele

rămânând limitate la rituri, la limba liturgică şi la unele aspecte ale vieţii ecleziastice, de pildă permisiunea pentru preoţi şi diaconi de a se căsători.

Bisericilor orientale uniate le aparţin, printre altele, patriarhatul copţilor catolici şi biserica etiopienilor catolici. Alte biserici orientale sunt cele ale siriaco-catolicilor şi maroniţilor. Urmează ritul armean, patriarhatul armenilor catolici, în timp ce ritul caldeean e urmat în patriarhatul caldeilor ca şi de biserica malabarienilor. De ritul bizantin se leagă patriarhatul melkiţilor catolici, biserica bulgarilor uniţi cu biserica de la Roma, cea a grecilor catolici, a ungurilor, a italo-albanezilor, a românilor catolici, a ruşilor şi a slavilor.

Cultul catolit recunoaşte şapte sacramente, înţelese ca semne materiale pe care catolicii le consideră instituite de însuşi Iisus Cristos pentru a simboliza şi a comunica daruri spirituale (ca pâina şi vinul în împărtăşanie, care comunică prezenţa lui Cristos). Pentru a fi valabil, un sacrament trebuie să posede materia cuvenită (semnul material), forma cuvenită (formula de administrare), intenţia cuvenită (să facă ceea ce doreşte biserica). Acest lucru garantează transmiterea harului divin purtător al mântuirii făcând abstracţie de caracterul personal al celui care îl administrează (preotul), chiar dacă rezultatele receptării depind de condiţia spirituală a receptorului. Tradiţia a sfârşit prin a recunoaşte şapte sacramente. Botezul este în general administrat bebeluşilor. Confirmarea, prin care receptorul reafirmă făgăduinţele făcute pentru el de naş în momentul botezului, transmite un har ulterior. Penitenţa anulează păcatele ulterioare spălării prin botez. Maslul este o pregătire pentru moarte. Căsătoria sfinţeşte uniunea conjugală. Hirotonisirea sacră transmite harul prin diferitele confirmări ale serviciului divin; ca urmare a hirotonisiţii, clericii se bucură de un statut special în rândul botezaţilor, care face deosebire între condiţia clerului de rând şi aceea a laicilor.

Cât despre împărtăşanie, în mediul catolic ea coincide cu celebrarea liturghiei. Protestantismul a tins să

păstreze ca sacramente autentice numai botezul şi împărtăşania, pe când anglicanismul modern tinde să admită calitatea sacramentală şi a celorlalte.

ORDINE RELIGIOASE

Sunt definite ordine sau congregaţii acele comunităţi ai căror aparţinători se angajează prin jurăminte solemne şi simple, să nu se abată de la o viaţă evanghelic inspirată sau de la viaţa de claustrare după regulile monastice ale întemeietorilor. Diferitele ordine se subdivid în monastice, ale canonicilor obişnuiţi, ale cerşetorilor, ale clericilor obişnuiţi şi cavalereşti religioase, în ordinele monastice monahii se consacră schimniciei sau trăiesc în comunitate sub călăuzirea unui stareţ (abale, stareţ, arhimandrit). În catolicism sunt, de pildă, ordine monastice Benedictinii, Certozinii, Trappişlii şi Cislercienii. Ordinele cerşetoare, apărute din mişcări medievale propovăduind sărăcia, erau obligate la început să subziste din pomeni şi să trăiască în sărăcie absolută. Ţin de acestea Franciscanii Minori, Franciscanii mănăstireşti, Capucinii, Dominicanii, Carmeliţii, Auguslinienii. În sfârşit, de clericii obişnuiţi (clericii care fac parte dintr-o congregaţie religioasă), ţin printre alţii Teatinii, Barnabiţii, Scolopii, Iezuiţii.

În catolicism, alături de sfintele scripturi, izvor al revelaţiei este şi tradiţia, care a elaborat, a transmis şi a conservat doctrine considerate inspirate fie prin autoritatea papei, în mod direct iluminat de Sfântul Spirit (enunţurile papale, *ex cathedra*, emise, adică, de la catedra apostolică în calitate de păstor suprem şi de învăţător al întregii biserici, se bucură de privilegiul infailibilităţii), fie prin intermediul conciliilor ecumenice, reuniuni oficiale ale tuturor episcopilor bisericii, consideraţi valabili şi infailibili atunci când sunt convocaţi şi confirmaţi de papa (biserica catolică recunoaşte douăzeci şi unu de concilii), fie, în sfârşit, prin meditaţia teologică a marilor doctori ai vechii biserici, de limbă greacă şi latină, aşa-numiţii Părinţi ai bisericii (dar categoria cuprinde şi personaje medievale ca Toma d’Aquino).

Biserica a cunoscut în permanenţă forme de

reînnoire printr-o serie neîntreruptă de reforme, care şi-au luat drept model comunitatea discipolilor din Ierusalim, inspirându-se din formele lor de viaţă sărace şi comunitare. Acest ideal evanghelic stă la baza numeroaselor ordine religioase apărute, începând cu monahismul antic, în sânul bisericii şi care s-au înmulţit în special în urma contrareformei promovată de Conciliul din Trento (ORDINE RELIGIOASE*).

Ortodoxia. Biserici ortodoxe se definesc acele biserici care au acceptat deliberările primelor şapte concilii ecumenice şi care se consideră, în consecinţă, de „dreaptă doctrină". Începând cu anul 1054, ele au întrerupt orice relaţie cu biserica romană a Occidentului. Definiţia lor oficială este: Biserica din Răsărit care îi primeşte pe toţi credincioşii de dreapta credinţă. Numărul total al credincioşilor se ridică astăzi la circa 130 de milioane, adică la circa 18% din totalul creştinilor. Cam jumătate din ortodocşi trăieşte în fosta Uniune Sovietică.

Bisericile, fiecare în parte, se declară „autocefale" (de la grecescul *autos*, „propriu" şi *kephale*, „cap") întrucât sunt supuse autorităţii unui şef naţional şi au propria lor jurisdicţie. Sunt ortodoxe vechile patriarhale din Alexandria (cu sediul actual la Cairo), din Antiohia (cu sediul la Damasc), din Ierusalim şi din Constantinopol (sediul: Islanbul-Fanar). Patriarhul Constantinopolului are titlul de „patriarh ecumenic" şi se bucură de un fel de primat moral, fiind un *primus inter pares* (nu este deci un fel de papă oriental: ortodocşii neagă dreptul papei de a vorbi şi de a acţiona în numele bisericii universale iară un conciliu ecumenic şi fără colegii săi de episcopat). Din cauza acestui caracter naţional, biserica ortodoxă, îndeosebi cea din fosta Uniune Sovietică (autocefală din 1589), s-a identificat în general cu guvernările naţionale. Şi prin acest lucru istoria sa se deosebeşte de cea a catolicismului occidental, din moment ce biserica orientală deseori a tins să devină un instrument în mâna guvernelor naţionale, spre deosebire de biserica apuseană care, aşa cum o dovedeşte cazul papalităţii medievale, a tins uneori

să domine statele.

În afară de cele patru vechi patriarhii ale Constantinopolului, Alexandrie*, Antiohiei, Ierusalimului, biserica ortodoxă cuprinde cinci patriarhii mai recente, ale Rusiei, Serbiei, României, Bulgariei, Georgiei, bisericile ortodoxe din Cipru, Grecia, fosta Cehoslovacia, din Polonia şi din Albania, precum şi diverse alte biserici emanate din acestea.

O trăsătură pronunţat conservatoare e şi în prezent semnul distinctiv al ortodoxiei, cu deosebire în cult, care are un rol esenţial în modelul de viaţă creştină propusă de ea. Aici de fapt predica nu are ponderea atribuită ei de protestantism şi de biserica catolică de după reformă. Încrederii în comunicarea nemijlocită a textului biblic i se preferă un mesaj complex în care imaginile şi cântul sunt destinate să producă efectul unei vii sugestii hieratice. E acceptată folosirea limbilor curente în liturghie, dar există predilecţia pentru cele vechi, ca, de pildă, slavona. Textele sunt în esenţă identice, dar tradiţiile muzicale sunt destul de diferite. Viaţa religioasă a bisericii ortodoxe se concentrează asupra sacramentelor, înţelese ca taine în care actele lui Dumnezeu în istorie devin realităţi prezente prin puterea Duhului. Şi ea recunoaşte şapte sfinte taine principale: botezul, miruirea, spovedania, împărtăşania, căsătoria, maslul şi hirotonia. Botezul se face prin triplă scufundare în numele Treimii. Miruirea e „pecetea duhului” şi este dată ungându-l pe copilul care aşteaptă confirmarea cu mir sau ulei parfumat sfinţit, în general odată cu botezul. Căsătoria e sfinţită prin rugăciuni şi binecuvântări, prin încoronarea soţului şi soţiei, care beau împreună un pahar de vin. Maslul (ieuchelaion) corespunde sacramentului catolic al ultimei uncţiuni şi cuprinde şapte lecturi din evanghelii şi şapte binecuvântări ale uleiului folosit pentru ungerea bolnavului. împărtăşania se celebrează după un rit complicat; pe durata celei mai mari părţi din liturghie preotul, ca emisar al poporului în faţa tronului lui Dumnezeu, rămâne în picioare la altar în faţa iconostasului, o icoană sau o imagine sacră care

reprezintă comuniunea sfinţilor, în timp ce altarul din spatele lui simbolizează legătura dintre cer şi pământ realizată de Sfântul Duh care coboară pentru a transforma pâinea şi vinul în trupul şi sângele lui Cristos. Redescoperirea bogăţiei tradiţiei liturgice orientale de către creştinii occidentali constituie unul din rezultatele mişcării ecumenice.

Din punctul de vedere teologic, arhaismul fundamental (printre altele cauza lui *RASKOL**) nu a împiedicat ca, mai cu seamă în Rusia, începând din secolul al XVII-lea, să-şi exercite influenţa lor scolastica catolică (asupra şcolii teologice de la Kiev, prin prezenţa iezuită în Polonia) şi teologia luterană. La un moment dat au avut o influenţă remarcabilă în Rusia anumite forme de iluminism religios, iar mai târziu filosofiile romantice germane. Schelling în special a influenţat sofiologia, un curent de filosofie religioasă rusă manifestat în perioada cuprinzând sfârşitul secolului al XIX-lea şi primele decenii ale secolului al XX-lea, promovată de gânditori ca Vladimir Soloviov şi care insista asupra rolului Ştiinţei divine ca mediatoare între Dumnezeu şi creaţiune, în cadrul căreia se situează încarnarea.

RASKOL

Termenul rusesc indică schisma care, la jumătatea secolului al XVII-lea, a dezbinat biserica ortodoxă rusă. Patriarhul Nikon (1605 – 1681, ales în 1652) dorind să opereze o revizuire a liturghiei greco-ortodoxe faţă de modelul greco-bizantin, o parte dintre credincioşi s-a revoltat, neacceptând reforma. A început astfel schisma „credincioşilor vechi”. Ei respingeau schimbarea unor ritualuri aparent minime, precum felul diferit de a face semnul crucii, cu trei degete în loc de două, şi folosirea triplului aleluia. Excomunicaţi în 1667, au fost persecutaţi cu duritate (chiar Nikon însuşi a căzut în dizgraţie şi a fost schimbat din funcţie, dar reforma liturgică a fost menţinută). O figură exemplară printre schismatici este preotul paroh Avvakum, ale cărui scrieri constituie documentul cel mai semnificativ al protestului şi o sursă

preţioasă de informaţie istorică.

Raskol-ul e văzut mai ales ca opoziţie a Rusiei rurale şi arhaice la încercările de modernizare şi de europenizare urmărite de autorităţile civile şi religioase ruseşti, care au culminat în „reforma” lui Petru cel Mare.

Biserica ortodoxă din Europa răsăriteană a rămas destul de vitală în ciuda greutăţilor şi persecuţiilor, şi, în urma recentelor transformări politice de după căderea regimurilor comuniste, îndeplineşte un rol important în noua situaţie creată. În paralel, pare să se atenueze deschiderea ecumenică spre catolicism, ca rezultat al temerii ca nu cumva acesta să-i sustragă spaţiile pastorale şi misionare tradiţionale.

Protestantismul. Protestantismul cuprinde în general formele de creştinism care au apărut începând de la Reformă. Dacă se exclud anglicanii, protestantismul cuprinde astăzi în totalitatea sa circa 300 de milioane de credincioşi, adică 16% din creştini. Cei mai mulţi dintre protestanţi trăiesc în America de Nord.

Luteranismul este cea mai mare dintre bisericile reformate, numărând peste 75 de milioane de membri. Bisericile luterane din Germania, din ţările scandinave şi din Statele Unite, chiar dacă se deosebesc între ele din punctul de vedere al politicii religioase, sunt legate prin organisme de tot felul, naţionale şi internaţionale (printre acestea din urmă, cel mai important este *Lutheran World Federation* sau federaţia luterană mondială). Principala profesiune de credinţă rămâne Confesiunea de La Augsburg (1530). O îndelungată şi complexă tradiţie teologică, îndeosebi în epoca modernă, a dezvoltat acest nucleu în numeroase şi variate sisteme doctrinare, dintre care trebuie amintit curentul teologic, definit ca protestantism liberal, care a dominat lumea protestantă în cursul secolului al XIX-lea şi care e reprezentativ, prin contrastul faţă de gândirea contemporană catolică, pentru marea deschidere a gândirii protestante spre cultura modernă: din această relaţie fecundă s-a născut printre altele critica biblică modernă ca aplicare a metodei

istorico-critice la studiul textelor sacre.

Din punctul de vedere al liturghiei, spre deosebire de bisericile reformate, Martin Luther a operat într-un mod mai degrabă conservator, cu rezultatul că biserica luterană, deşi are o liturghie profund diferită de cea catolică, rămâne, spre deosebire de alte biserici protestante, o biserică înzestrată cu propria liturghie tradiţională.

Bisericile reformate şi prezbiteriene cuprind circa 35 de milioane de membri. Ele se deosebesc de bisericile luterane şi anglicane prin radicalitatea despărţirii lor de biserica catolică din punct de vedere doctrinar, instituţional, al pietăţii şi al liturghiei. Teologia reformată a tins să sublinieze cu precădere principiul protestant al *singurei Scripturi*, privind în acelaşi timp cu mare suspiciune tradiţionalismul liturgic luteran şi anglican, considerat a fi o concesie faţă de formele liturgice şi devoţionale catolice. Autoritatea atribuită Bibliei, pe de altă parte, a sfârşit prin a încuraja autoritatea interpreţilor ei, preoţii parohi, creând uneori forme teocratice de stat, în care puterea politică trebuia să fie aservită, atunci când nu era de-a dreptul gestionată, de unicii interpreţi legitimaţi ai textului sacru, şi anume preoţii: cum biserica „este reformată în acord cu voinţa lui Dumnezeu”, tot aşa şi vieţile indivizilor în cadrul bisericii (dar şi în afara ei) trebuie să se conformeze cuvântului Lui.

Ierarhia e compusă din preoţi şi din „vârstnici”, după un model care se inspiră de la creştinismul de la începuturi şi ignoră figura episcopului (care a fost menţinută în bisericile luterane, dar ca simplu supervizor). Prezbiterianismul este biserică naţională în Scoţia şi e puternic reprezentat şi în Irlanda de Nord: emigranţii din aceste două ţări l-au exportat în Statele Unite, unde în prezent constituie una dintre principalele grupări de biserici creştine. În interiorul său au loc numeroase controverse, în general asupra unor chestiuni caracteristice calvinismului ca predestinarea, disciplina morală şi raporturile dintre biserică şi stat.

Anglicanismul, cu cei circa 63 de milioane de fideli, este prezent în toate continentele, chiar dacă e religie de stat numai în Anglia: în realitate, arhiepiscopul de Canterbury este cel care îl încoronează pe rege şi în mod formal statul este cel care îi numeşte pe episcopi, chiar dacă nu el îi alege. Despărţirea bisericii engleze de Roma în epoca lui Henric al VIII-lea (1509 – 1547) a fost legalizată de Parlamentul englez în 1534 prin aşa-numitul Act de supremaţie, care îl recunoştea pe rege drept şef suprem al bisericii anglicane. Anglicanismul s-a dezvoltat mai târziu ca o combinaţie de elemente luterane, calviniste şi catolice. Începând cu secolul al XIX-lea s-au conturat în interiorul său trei curente principale: 1) *Low Church* sau biserica inferioară, care pune pe primul plan activitatea socială şi care, în ceea ce priveşte problemele doctrinare, e apropiată de poziţiile teologiei protestante; 2) *High Church* sau bierica superioară, curent conservator, care subliniază elementele rituale şi ierarhice şi e cea mai apropiată de biserica catolică; 3) *Broad Church* sau biserica largă, care reprezintă curentul liberal şi deci mai deschis la confruntarea cu cultura modernă şi cu problemele ei.

Comuniunea anglicană (nume creat în 1885) este astăzi o familie de douăzeci şi nouă de biserici autonome, deseori numite „provincii”. Fiecare biserică sau provincie se autoguvernează, dar toate se află în comuniune cu sediul de la Canterbury precum şi unele cu altele. Arhiepiscopul de Canterbury reprezintă întregul anglicanism, asupra căruia însă nu are puteri decizionale, deşi se bucură de un primat de onoare (*primus inter pares*) şi exercită o certă conducere spirituală. El este, îndeosebi, cel care convoacă începând din 1867 conferinţele de la Lambeth (palatul Lambeth este reşedinţa sa din Londra), care au loc din zece în zece ani şi la care participă toţi episcopii anglicani din lume (care erau în număr de 76 în 1867, în timp ce la conferinţa din 1968 aveau să participe 462; astăzi sunt peste 600). Aceste conferinţe abordează chestiuni teologice, liturgice, etice şi disciplinare de

interes comun. Ele nu sunt însă adunări legislative sau executive: puterea lor e doar consultativă, chiar dacă autoritatea morală a hotărârilor lor poate fi remarcabilă; dar, în interiorul comunităţii anglicane, autonomia guvernării fiecărei biserici în parte este deplină, în 1968 a fost creat un consiliu consultativ anglican alcătuit dintr-un episcop, un preot şi un laic pentru flecare provincie. Consiliul se reuneşte mai des, dar şi el e lipsit de puteri decizionale.

Pe pian doctrinar comuniunea anglicană se recunoaşte astăzi îndeosebi în cele patru principii formulate în 1888 şi cunoscute drept „cadrilaterul de la Lambeth”. Ele sunt: sfânta scriptură ca document al revelaţiei lui Dumnezeu către oameni, ca mărturie care conţine tot ce este necesar şi suficient de ştiut pentru a fi mântuit prin har cu ajutorul credinţei şi ca regulă supremă şi ultimă instanţă a credinţei; crezul niceeano-constantinopolitan ca formulare adecvată şi suficientă a credinţei creştine şi crezul apostolic ca simbol baplismal; cele două sacramente al botezului şi al cinei Domnului; episcopatul. Toate bisericile anglicane sunt membre ale Consiliului mondial al bisericilor.

În albia protestantismului de obicei sunt cuprinse, în sfârşit, atât aşa-numitele biserici libere, cum ar fi congregaţionalişlii, metodiştii şi baptiştii, care refuză să adere la bisericile reformate, cât şi biserici şi mişcări (care uneori cuprind, ca Martorii lui Iehova, chiar şi milioane de membri) apărute din secolul al XVIII-lea (cum sunt quakerii), care în sine nu se inspiră direct din Reformă.

Termenul de *congregafionalism* desemnează bisericile guvernate de fundaţii alese de comunităţi şi în care fiecare biserică locală ete independentă. Congregaţionalismul i-a influenţat puternic pe întemeietorii coloniilor din Noua Anglie (îndeosebi „Părinţii pelerini”), şi Statele Unite constituie şi în prezent unul dintre principalele centre. Din 1972 congregaţionaliştii englezi formează *United Reformând Church*.

Metodismul este o mişcare tipică de deşteptare religioasă derivată dintr-o „sfântă asociaţie” constituită la Oxford în 1729 la iniţiativa mai ales a fraţilor John (1703 – 1791) şi Charles Wesley (1707 – 1788) şi a lui Georges Whitefield (1714 – 1770). John Wesley a predicat iertarea prin credinţă şi prin desăvârşirea creştină. Organizarea bisericii se aseamănă cu cea prezbiteriană. Elementul central al cultului este cântarea de imnuri. Cu peste 26 de milioane de adepţi, este astăzi una dintre bisericile libere cele mai importante din Statele Unite.

Baptiştii (de la grecescul *baptistes*, „botezător”), cu circa 35 de milioane de fideli, constituie o biserică liberă, apărută în Anglia 7 n 1640, care susţine botezul adulţilor prin cufundare în apă.

Quakerii (de la *quakers*, „tremurătorii”, ca efect al fervorii lor religioase şi al experienţelor lor mistice) la început se numeau *Society of friends* (societatea prietenilor), fondată de George Fox (1624 – 1691). Pentru a scăpa de represiunea engleză, ei au emigrat în Noua Anglie, unde au întemeiat, sub conducerea lui William Penn (1644 – 1718), statul care de la el şi-a luat numele, Pennsylvania. Quakerii refuză manifestările inferioare ca sacramentele, în favoarea „luminii lăuntrice” pe care Iisus Cristos o transmite sufletului. Cultul se desfăşoară în mare parte în tăcere. Foarte puternic a fost angajamentul social. Crezul lor poartă pecetea unei largi toleranţe şi a libertăţii absolute. În prezent sunt circa 500.000 de membri.

Martorii lui Iehova aparţin unei comunităţi întemeiate la Pittsburg (SUA) în 1878 de Charles Taze Russell (1852 – 1916) şi îşi trag numele de la o expresie a profetului Isaia (43, 109). Ei interpretează Biblia ad liberam (FUNDAMENTALISM*), resping Sfânta Treime, îl înţeleg pe Iisus Cristos ca pe un om pur şi simplu. Pentru ei sfârşitul lumii este iminent; după bătălia finală cu forţele răului, ei vor domni împreună cu Cristos. Celelalte biserici, îndeosebi cea catolică, sunt respinse întrucât sunt conduse de Satana. Refuzul de a presta serviciul militar şi în general ostilitatea faţă de instituţiile pământe ne au dus la

repetate conflicte cu guvernele. Ei trăiesc simplu, refuză substanţele stimulante şi transfuziile de sânge. Sunt propagandişti activi ai credinţei lor şi publică revista *Watch Tower* („Tumul de Pază”).

FUNDAMENTALISM

Termenul desemnează un anumit curent teologic dezvoltai la sfârşitul secolului al XIX-lea în cadrul protestantismului pentru a respinge încercările de deschidere faţă de cultura modernă, în special faţă de posibilitatea de a aplica metoda istorico-critică la interpretarea Bibliei. Teologii conservatori erau într-adevăr îngrijoraţi că în felul acesta s-ar putea atenta la integritatea adevărului divin depozitai în Cartea sacră, adevăr care era pus în discuţie de ipotezele ştiinţifice contemporane ca tezele lui Ch. Darwin asupra originii omului. Într-o conferinţă din 1889 ei au elaborat un fel de manifest al fundamentalismului, care îşi păstrează şi astăzi întreaga valabilitate. Acolo erau stabilite cinci puncte considerate obligaţii indiscutabile ale unei teologii biblice ce respectă cuvântul lui Dumnezeu: 1) infailibilitatea textului biblic şi deci presupusa lui inspiraţie divină (de pildă, „adevărul”, pentru credincios, al povestirii privitoare la crearea universului şi a omului şi deci ignorarea voită a dovezilor aduse de descoperirile ştiinţifice); 2) divinitatea lui Cristos; 3) naşterea lui Cristos de către o fecioară; 4) mântuirea universală; 5) învierea lui Cristos.

Născut pe teren protestant, fundamentalismul a devenit într-o perioadă mai recentă o expresie care s-a extins la fenomene asemănătoare prezente în alte contexte religioase, catolice, ebraice, islamice. Caracteristicile generale ale acestui fundamentalism sâni: 1) convingerea că există o Carte sacră în care se pot regăsi fundamentele adevărului pe care vrea să-l impună fie pe planul raporturilor verticale între om şi divinitate fie pe planul raporturilor orizontale între oamenii care trăiesc în societate; 2) încercarea, care e o consecinţă a acestei convingeri, de a adapta într-un mod mai mult sau mai puţin creativ normele şi valorile cuprinse în Cartea sacră

la rânduielile pământene şi la formele de acţiune socială şi politică.

Grupărilor apropiate de protestantismul european le aparţin *valdezii*. Mişcare laică şi deci alcătuită din persoane nehirotonisite, ea a fost întemeiată în 1176 de un negustor din Lyon, Pietro Valdo (mort pe la 1217). Valdezii se recunosc într-un ideal riguros de sărăcie evanghelică. Raportarea lor la biserica catolică a dus la excomunicarea valdezilor de către papa Lucius al II-lea în sinodul de la Verona (1184) şi la persecuţii din partea tribunalului Inchiziţiei. Doar un număr mic dintre valdezi a supravieţuit acestor persecuţii, care s-au prelungit peste secole; ei trăiesc îndeosebi în unele văi din Piemont. Astăzi biserica evanghelică valdeză numără circa 46.000 de aderenţi.

Luate separat şi în ansamblul lor, aceste biserici, grupări şi mişcări, deseori caracterizate printr-o liturghie liberă şi prin tendinţe fundamentalist în teologie, constituie o reprobare evidentă a tendinţei creştinismului, încă de la origini, de a genera erezii, schisme, mişcări diferite. Pe lângă faptul de a ilustra vitalitatea istorică a religiei creştine, aceste biserici sunt şi o dovadă evidentă despre cât de dificilă e uneori stabilirea unei definiţii clare şi unanim acceptate a ceea ce este şi a ceea ce nu este creştin.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

Filoramo G.

— Menozzj D. (ed), 1997, *Sloria de! cristianesimo, A* vol., Ro mă-Bari.

Fliche A. – Martin V, 19583, *Histoire de V Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris.

Jedin H., 1962 – 1979, *Handbuch der Kirchengeschichte*, 10 vol., Freiburg.

Martina G., 1993 – 1995, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, 3 vol., Brescia (edi (ia întâi, 1970).

Mayeur J.M. – Pietri Ch.

— Vauchez A. – Venard M. (ed.), 1990 sq., *Histoire du christianisme*, Paris.

Rogier L.J. – Aubert R.
— Knowles M.D., 1963 – 1973, *Nouvelle Histoire de l'Église*, 5 vol., Paris.
Catoliosm
Chittolini G.
— Miccoli G. (ed.), 1986, „La Chicsa e il polere político" (*Storia d'Italia, Annali*, vol. IX), Torino.
Delumcau J. (cd.), 1979, *Histoire vécue du peuple chrétien*, Paris.
De rosa G.
— Gregory T.
— Vauchez A. (ed.), 1993 – 1995, *Storia delvltalia religioasa*, 3 vol., Roma-Bari.
Penco G., 1978, *Storia della Chiesa în Italia*, 11: *Dal concilio di Trento ai nostri giorni*, Milano.
Penco G., 1986 – 1988, *Storia della Chiesa în Italia neU età contemporáneo*, I: *1919 – 1945*; îi *1945 – 1965*, Milano.
Rosa M. (ed.), 1992, *Clero e société nell'Italia moderna*, Roma-Bari.
Rosa M. (cd.), 1992, *Clero e société nell'Ilalia contemporánea*, Roma-Bari.
Blă ERJCI ORIENTALE
1964, *L'oriente cristiano nella storia della civilté*, Alţi del convegno internazionale, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.
1993, *Christianismes orientaux. Introductions à l'étude des langues et des littératures*, Paris.
Bat Y e Or, 1991, *Les Chrétientés d'Orient entre Jihâd et Dhimmitude, VIF-XXe siècle*, Paris.
Gragg K., 1992, *The Arab Christian. A History in the Middle East*, London.
Fedalto G., 1984, *Le chiese d'oriente da Giustiniano alla caduta di Constantinopoli*, Milano.
Kawerau P., 1972, *Das Christentum des Ostens*, Stuttgart.
Müller C.D.G., 1981, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, Göttingen.

Roberson R.C., 1986, *The eastem Christian Churches*, Roma.

Ortodoxie

Alzaţi C, 1995, *Le chiesa ortodossa*, în G. Filoramo (cd.), *Storia delle religioni*, 11: *Ebraismo e Cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 561 – 614.

Clément O., 1965, *L'Église orthoxe* Paris [trad. rom., Teora, 2000].

Ellis J., 1986, *The Russian Ortodox Church*, Beckenham (GB) – Suny Hills (Aus.)

Evdokjmov P., 1980, *L'Orthodoxie*, Paris.

Fedalto G., 1984 – 1993, *Le Chiese d'Oriente, 2* vol., Milano.

Protestantism

Barth K... 1946, *Die protestantische Théologie im 19 Jahrhundert*, Zürich.

Baubérot J., 1993, *Histoire des protestants*, Paris.

Compi E., 1991, *Protestantesimo nei secoli. Fond e documenti*, I: *Cinquecento e Seicento*, Torino.

Campi E.

— Ru» boli M., 1997, II *Settecento*, Torino.

Caponetto S., 1992, *La riformaţirotestante nell'Ilalia del Cinquecento*, Torino.

Ferrarjo F., 1995, *ÎI protestantesimo dalla fine del XV*! *secolo ai giorni noştri*, în G. Filoramo (cd.), *Storia dette religioni*, II *Ebraismo e cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 495 – 560.

Léonard E.G., 1961, *Histoire générale du Protestantisme*, Paris.

Lortz J., 1939 – 1940, *Die Reformation in Deutschland*, 3 vol., Freiburg. McGrath A., 1988, *Riformation Thought. An Introduction*, Oxford.

Oberman H.A., 1986, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf* Göttingen. Oscu LAŢI R., 1990, *Vero Cristianesimo. Teologia e société moderna nel pielismo luterano*, Roma-Bari.

Willaime J.P., 1992, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève.

13

Islamul

1. Introducere

Islamul, termen care în arabă înseamnă „supunere (faţă de Dumnezeu)” şi din care derivă şi numele „musulmani”, este, în acelaşi timp, o tradiţie religioasă, o civilizaţie şi, după cum spun musulmanii, „un sistem de viaţă complet”. El proclamă o credinţă religioasă şi prescrie nişte ritualuri precise, dar stabileşte şi o anumită rânduială a societăţii, ocupându-se de viaţa de familie, de legislaţie civilă şi penală, de afaceri, de reguli de etichetă, de alimentaţie, de îmbrăcăminte şi până şi de igiena personală. Pentru islamul tradiţional nu are sens distincţia occidentală între viaţa religioasă şi viaţa seculară. Din punctul de vedere musulman, într-adevăr, puţine sunt aspectele existenţei individuale şi sociale care să nu fie considerate expresii ale islamului, privit ca o civilizaţie completă şi complexă în care persoanele, societăţile şi guvernările ar trebui să reflecte voinţa lui Dumnezeu.

2. Izvoare

Sursele originare pentru studierea islamului sunt numeroase şi de provenienţă diferită. În mod convenţional, ele se împart în două categorii: lucrările în limba arabă clasică şi lucrările în limbi moderne (arabă modernă, persană, turcă, urdu, swahili ele.). Dintre numeroasele opere în arabă clasică, sursa principală e considerată a fi CORANUL. Urmează apoi *ḥadīth** („tradiţie”, „povestire”), culegerile în mai multe volume de povestiri legate de cuvintele şi faptele profetului Mahomed (Muhammad). Ele constituie un ghid oficial pentru toate aspectele vieţii cotidiene a musulmanilor, pentru care Profetul reprezintă modelul desăvârşit. Şase culegeri canonice au fost compilate în secolul al IX-lea d.Hr.; altele, ca *Musnad*, compilată de Ahmad ibn Hanbal, se bucură de o largă stimă. Printre cele mai apreciate sunt cele două culegeri numite al-*Sahih* („Incontestabilele [ḥadīth]”), compilate de al-Bukhari (m. 870) şi Muslim (m. 875). Punctul de vedere musulman tradiţional este că cel puţin ḥadīth-ele

compilate de al-Bukhari şi Muslim sunt relatări valabile atribuibile contemporanilor lui Mahomed şi că viaţa şi doctrina ortodoxă islamică ar trebui să fie bazate pe Coran şi pe aceste ḥadīth. Critica modernă e divizată în problema autenticităţii acestor relatări. Este neîndoielnic că ele sunt considerate surse primare ale ortodoxiei de astăzi şi ale islamului din primele trei secole; discuţiile privesc mai curând măsura în care aceste relatări reprezintă islamul din secolul al III-lea mai degrabă decât pe cel din secolul I al erei islamice. Unii islamici modernişti au respins cu totul ḥadīth-ele întrucât reprezintă un stadiu al istorici islamice ulterior epocii lui Mahomed.

În afară de Coran şi de ḥadīth-e, sursele fundamentale pentru studierea islamului includ biografia lui Mahomed şi a altor lideri musulmani, lucrări istorice despre dezvoltarea islamului în diferite părţi ale lumii, scrieri juridice şi teologice, comentarii ale Coranului (care reflectă adesea stadii succesive ale dezvoltării gândirii şi practicii islamice), poezii şi alte opere literare, o amplă gamă de manuale despre devoţiune şi despre pelerinaj, lucrări mistice şi filosofice şi scrieri de origine sectară.

3. Profil istoric

Islamul e datat începând cu ultimii zece ani ai vieţii profetului Mahomed (m. 632). Născut pe la 570, Mahomed a rămas orfan de copil şi a fost crescut de bunicul şi mai târziu de un unchi, Abu Talib. Pe la douăzeci şi cinci de ani, a ajuns la siguranţa materială căsătorindu-se cu Hadija, o văduvă bogată. Ulterior, pe la patruzeci de ani, a început să aibă viziuni şi să primească revelaţii pe care le-a făcut publice pe străzile din Meca, oraşul său de baştină şi centru comercial şi de pelerinaj religios din Arabia occidentală. Temându-se de repercusiunile economice ale învăţăturii monoteiste a lui Mahomed îndreptată împotriva divinităţilor onorate de pelerini la Kaʻba, sanctuarul central din Meca, mai marii cetăţii l-au persecutat pe el şi pe adepţii săi, boicotându-i din punct de vedere economic clanul. Acest boicot a creat o opoziţie în interiorul clanului însuşi şi, la moartea lui Abu Talib, către 620, Mahomed a

pierdut protecţia familiei şi a trebuit să-şi caute refugiu în altă parte. În cele din urmă a ajuns la un acord cu autorităţile din Yatrib, o aşezare de agricultori la circa 445 km nord de Meca şi în 622, împreună cu adepţii săi, a realizat *higra* (hegira, „migraţia”) în acest nou sediu, care avea să fie numit Medina (de la *madinat al-nabi*, „cetatea Profetului”). Aici, în scurta perioadă de zece ani, conducătorul religios al unui mic grup de emigranţi devine şeful politic al întregii Arabii centrale şi occidentale. O cotitură decisivă a constituit-o victoria militară repurtată la Badr în 624 asupra unei armate mai numeroase de la Meca, urmată mai târziu de o victorie diplomatică în 628 şi de predarea paşnică a cetăţii Meca în faţa lui Mahomed în 630.

CORANUL

Coranul (de la arabul *al-qur an*, „recitare”, „citire cu voce tare”) constituie textul sacni al musulmanilor. El conţine revelaţia făcută de Dumnezeu lui Mahomed prin mijlocirea spiritului sau a îngerului, care în sura 11, 97 este identificat cu Gabriel. Mahomed este deci mediatorul şi vestitorul revelaţiei lui Dumnezeu către oameni. Fiecare cuvânt din Coran este un cuvânt al lui Dumnezeu, fapt pentru care în islam se acordă maximă atenţie în transmiterea lui. Deja Mahomed a pus să se scrie o parte din el cu ajutorul lui Zaid ben Thabit, fiul său adoptiv. După moartea lui Mahomed, primul calif Abu-Bakr (632 – 634) a cules textele existente şi părţile transmise prin memorie. Pentru a evita contrastele între diferite versiuni, al treilea calif Urman (644 – 656) a poruncit să se pregătească de către un comitet redacţional o ediţie oficială a Coranului valabilă încă şi astăzi şi le-a distrus în acelaşi timp pe toate celelalte. În felul acesta formarea canonului islamic era încheiată.

Coranul e subîmpărţil în 114 sure, care, începând cu a doua, se succed în ordine de lungime descrescătoare. Fiecare sură poartă un nume, care trimite la tema centrală sau e desemnat de un cuvânt frecvent folosit în corpul său. Aceste „titluri” nu fac parte din textul revelat, ci sunt

adăugate ulterior. Coranul începe cu sura de „deschidere”, care este unica redactată sub formă de rugăciune. Atunci când se recită, se adaugă cuvântul „amin”, lucru care nu se face la alte sure. Cu excepţia celei de a noua, toate celelalte sure încep cu formula introductivă: „În numele lui Dumnezeu cel iertător şi milostiv”. După subiectul lor, comentatorii musulmani l-au subîmpărţil în diferite categorii: legi şi precepte, în general detaliate în surele datate din perioada medineză (622 – 630), când profetul trebuia să reglementeze viaţa comunităţii pe baza normelor divine; povestiri şi relatări, care în cea mai mare parte narează întâmplări prin care au trecut trimişii lui Dumnezeu care l-au precedat pe Mahomed, refuzul de care s-au lovit aceştia din partea popoarelor lor şi sprijinul divin ce li s-a acordai; în sfârşit, exortaţii şi rugăciuni.

Pentru musulmani Coranul este o reproducere parţială a Coranului originar, păstrat în ceruri, care e veşnic şi increat şi care nu poate fi asemuit nici unei scrieri omeneşti. El este exprimat în limba arabă, şi potrivit doctrinei ortodoxe nu poate fi tradus într-o altă limbă, pentru a se evita orice modificare a conţinutului rezultată în urma traducerii. De asemenea, nu se admite studierea lui istorico-critică.

După moartea Profetului, conducerea spirituală şi politică a majorităţii musulmanilor a fost asumată de un şir neîntrerupt de califi, adică de „reprezentanţi” ai lui Mahomed, care au guvernat islamul în locul lui sub toate aspectele, mai puţin acela de profet. În răstimpul unui deceniu de la moartea lui Mahomed, arabii, sub conducerea celui de al doilea calif, Omar (m. 644), au preluat controlul asupra Egiptului, Palestinei, Siriei, Mesopotamiei şi asupra centrului vechiului Iran. În timpul domniei celui de al treilea calif, Urman (m. 656), imperiul arab se extinde spre apus până la Tripoli, spre miazănoapte până la munţii Taurus şi Caucaz şi spre răsărit până în Pakistanul şi Afghanistanul de astăzi. După moartea celui de al patrulea calif, Ali (m. 661), văr şi ginere al lui Mahomed, comunitatea musulmană s-a

divizat, cu o majoritate (numită mai târziu sunită) care a urmat dinastia Omeiazilor (661 – 750) şi apoi pe cea Abbasizilor (750 – 1258). În 711 arabii au pătruns în Spania prin nordul Africii şi au intrat de asemenea în subcontinentul indian, traversând fluviul Indus. Maxima expansiune în Europa e marcată prin înfrângerea lor din 732 de către Carol Martel: arabii au fost constrânşi să se retragă din Franţa, dar au rămas în Spania încă şapte secole şi jumătate. În orient imperiul omeiad s-a extins până la lacul Arai, după ce reuşise să includă aproape în totalitate actualele teritorii ale Pakistanului şi Afghanistanului, în timpul califatului Abbasizilor, care îşi aveau capitala la Bagdad, extinderea teritoriilor islamice în occident a rămas cea din perioada precedentă, în timp ce în orient musulmanii au preluat controlul asupra nordului Indiei şi asupra zonei din jurul Golfului Bengal. Foarte curând, acest imens teritoriu, care se întindea de la Pirinei până în Bangladesh-ul de astăzi, s-a divizat într-un număr oarecare de teritorii independente, guvernate timp de secole de urmaşi ai dinastiilor islamice, în timp ce dominaţia Abbasizilor s-a redus în cele din urmă la ceea ce este astăzi Irakul.

În Spania musulmană, Omeiazii spanioli au rămas la putere din 753 până în 1031, timp în care numeroase dinastii islamice, inclusiv cea a Almoravizilor şi cea a Almohazilor din Nordul Africii, au guvernat o Spanie musulmană foarte curând aflată în descreştere în perioada reconchistei creştine, care a culminat prin căderea Granadei în 1492, atunci când mulţi musulmani (la fel ca şi evreii) au fost constrânşi să părăsească definitiv Spania.

Turcii otomani, ai căror şefi (numiţi sultani) şi-au atribuit titlul de califi, au invadai în secolul al XV-lea Europa răsăriteană trecând prin Anatolia şi cucerind rapid cea mai mare parte din Balcani. În următoarele două secole, imperiul lor a înconjurat treptat Marea Neagră şi s-a extins, spre nord-vest, până aproape de Viena şi spre nord-est, până aproape de Kiev, în timp ce spre sud a ajuns să obţină controlul asupra Egiptului, nordului Africii şi

ariei Semilunii fertile. În cursul secolului al XIX-lea, otomanii au pierdut cea mai mare parte din domeniile lor din Europa şi din nordul Africii. Spre răsărit, musulmanii moguli (mongoli) stăpâneau practic, de la sfârşitul secolului al XVII-lea, întregul subcontinent indian, pe lângă teritoriile de astăzi ale Pakistanului, Afghanistanului, Kashmirului şi Bangladeshu-lui. În cursul secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea însă, au pierdut treptat controlul asupra teritoriilor mai îndepărtate şi, în cele din urmă, şi asupra nordului Indiei. Ultimul împărat mogul a fost detronat de britanici în 1858. Astfel, arabii au fost alungaţi din Europa occidentală, turcii din aproape întreaga Europă răsăriteană şi mogulii din India.

Trebuie să se aibă în vedere că rapidei expansiuni politice şi militare a imperiilor guvernate de arabi şi de alţi musulmani nu i-a corespuns o la fel de rapidă răspândire a religiei islamice. Religiile în care guvernanţii şi majoritatea populaţiei au devenit musulmane au fost numite *Dar-al-islam*, „casa islamului”. În cele din urmă, majoritatea covârşitoare a populaţiilor din nordul Africii, din aria Semilunii fertile şi din Anatolia, care profesa diferite forme de creştinism, s-a convertit la islam, la fel ca bună parte dintre zoroastrienii din Iran, spre deosebire de evrei, dintre care foarte puţini au aderat la noua credinţă. Din epoca Abbasizilor, islamul a continuat să se răspândească spre răsărit (în general prin mijloace paşnice de tip misionar) până în regiunea Chinei şi a Asiei de sud-est, cu deosebire în Malaezia şi în Indonezia, unde astăzi o mare parte a populaţiei e musulmană, precum şi într-o fâşie largă din Africa de nord subsahariană, unde islamul continuă să facă noi prozeliţi, ajutat şi de faptul că, într-o epocă post-colonială, nu a fost identificat cu puterile coloniale.

Astăzi musulmanii sunt prezenţi în toate rasele şi culturile, dar marea majoritate trăieşte într-o fâşie de pe glob aproape neîntreruptă care merge de la ţărmul atlantic al părţii de nord-vest a Africii până în Indonezia. Cea mai numeroasă comunitate de musulmani este cea din

subcontinentul indian (prezentă mai ales în Pakistan, în India şi în Bangladesh) care se ridică la circa 225 de milioane de aderenţi. Peste 135 de milioane trăiesc în Asia de sud-est şi în Indonezia, circa 120 în ţările arabe din Orientul Apropiat şi din nordul Africii, şi aproximativ 90 în ţările nonarabe din Orientul Mijlociu (Turcia, Iran şi Afghanistan). În alte zone se etimează că circa 95 de milioane de musulmani trăiesc în Africa subsahariană, 70 în fosta Uniune Sovietică şi în China şi circa 7 milioane în Europa. Musulmanii şiiţi se cifrează la circa o zecime din întreaga populaţie musulmană din lume, care se cifrează la peste 700 de milioane (adică o şesime din populaţia globului).

4. Teologia islamică în diversele lor ramuri, studiile arabe au apărut pornind de la Coran, care s-a dovedit a fi motorul şi pivotul în jurul căruia s-au rotit: fie cele direct legate de comentarea textului sacru, de clarificarea unor versete luate în parte, de explicarea semnificaţiei lor; fie cele legate de deducerea din acestea a normelor de viaţă şi de comportament al comunităţii; ñe cele care au apro fundat studiul diferitelor aspecte lingvistice şi semantice, pentru a ajunge în sfârşit la studiile de astronomie, matematică, fizică şi aşa mai departe, care în Coran îşi aveau punctul lor de referinţă, de care nu se poate face abstracţie, pe lângă cel de plecare.

Geneza şi evoluţia ştiinţelor islamice precum exegeza, culegerea tradiţiilor, dreptul, în sfârşit teologia, avansează deci în acelaşi ritm cu dezvoltarea studiilor lingvistice şi literare. În general, ele au fost influenţate de asemenea de diferitele medii în care islamul se răspândea cu o rapiditate surprinzătoare. Impresionanta expansiune politică a imperiului musulman a fost dublată de o nu mai puţin rapidă şi semnificativă dezvoltare a gândirii în general şi a celei religioase în special, care, în afară de Coran, s-a inspirat şi din acele elemente ale culturii arabe preislamice cu care în chip înţelept învăţătura lui Mahomed păstrase legături de continuitate.

Alături de studiul Coranului în diversele sale ramuri

se dezvolta treptat şi culegerea tradiţiilor datând din perioada Profetului şi legate de el. În paralel, funcţiile celor ce se ocupau de religie se diversificau şi se specializau: credincioşilor dornici să cunoască mai bine viaţa lui Mahomed şi evenimentele care însoţiseră revelaţia le urmau experţii în probleme juridice care, prin imitarea lui şi pe baza normelor stabilite de Dumnezeu în Coran, puneau bazele dreptului musulman, şi în sfârşit teologii, care urmăreau să confere unitate şi coerenţă crezului islamic expus în textul sacru în formă implicită şi nesistematică.

Că în această succesiune legea precedă teologia nu e deloc întâmplător: este vorba, de fapt, de o caracteristică esenţială a gândirii religioase musulmane, care, supunându-se principiului transcendenţei absolute a lui Dumnezeu şi conform concepţiei despre religie ca adeziune la voinţa sa, a acordat întotdeauna prioritate aspectului juridic şi comportamental asupra celui dogmatic şi speculativ, prin aceasta fiind în concordanţă cu îndemnul Coranului însuşi de a accepta din credinţă revelaţia divină, mai degrabă decât să te adânceşti în speculaţii periculoase (cf. de pildă III, 7).

Natura deosebită a teologiei islamice e dezvăluită chiar de numele ei: *kalam*, „discurs”, care se referă atât la acel „discurs” deosebit care este Cuvântul divin cât şi la scopul principal al teologiei islamice, care e mai degrabă apologetic decât speculativ. *Kalam*, de fapt, spre deosebire de teologia creştină care se vrea o meditaţie raţională asupra misterului credinţei, nu aspiră să aprofundeze prin inteligenţă dogma musulmană, ci s-o apere de adversarii ei. Un mare teolog, al-Ghazzali, îi compară pe teologi cu gărzile înarmate care îi escortează pe pelerini către Meca cu scopul de a-i apăra.

Aşa cum s-a întâmplat şi în cazul primei teologii creştine, care a apărut şi s-a afirmat în urma întâlnirii cu filosofia greacă şi cu tehnicile ei raţionale de investigare, şi în cazul islamului o adevărată meditaţie teologică a apărut şi s-a impus odată cu mutarea centrului imperiului în afara

Aiabiei, petrecută sub Omeiazi, care şi-au stabilit capitala la Damasc. Apariţia unei teologii ca disciplină distinctă înăuntrul ştiinţelor islamice a avut însă loc efectiv doar odată cu venirea la putere a Abbasizilor: în perioada califalului lor, într-adevăr, diverşi factori convergenţi au contribuit la formarea unui climat cultural favorabil dezvoltării speculaţiei în toate domeniile. Pe de o parte, şcolile de gramatică din Basra şi din Kufa, cu studiile lor lingvistice, au contribuit la asimilarea unor categorii şi a unor termeni tehnici indispensabili pentru evoluţia elaborărilor şi disputelor doctrinare, pe de alta, contactul direct cu gândirea greacă, şi îndeosebi cu cea aristotelică, punea la dispoziţie noi instrumente de investigaţie raţională. Prima şcoală teologică musulmană în adevăratul sens al cuvântului, aceea a *mu lazilili-loi*, s-a constituit deci chiar în această perioadă de puternic ferment intelectual, până să fie adoptată între anii 833 şi 848 ca doctrină oficială de către califul al-Ma'mun. În ansamblu ei pot fi consideraţi musulmani sinceri care s-au străduit să apere şi să sistematizeze principiile credinţei lor în baza cerinţelor epocii în care trăiau.

Poziţiile lor se pot rezuma în cinci teze, dintre care prima este apărarea radicală a principiului comun al absolutei unităţi şi unicităţi ale lui Dumnezeu. Într-adevăr, ei refuzau să facă distincţia între atributele şi esenţa lui Dumnezeu în scopul de a-i răpi Creatorului orice multiplicitate şi orice asemănare cu creaturile. Principala consecinţă a unui semenea principiu, care avea să le înstrăineze multe simpatii, a fost refuzul de a considera Coranul increat şi etern.

Următoarea teză priveşte raportul între Dumnezeu şi om şi tratează, prin urmare, tema justiţiei. Pentru ca judecata divină să fie într-adevăr dreaptă, era necesar ca omul să fie considerat liber şi deci responsabil de propriile sale fapte. Aceasta nu însemna să fie pus pe acelaşi plan cu Dumnezeu, chiar dacă în mod inevitabil afirmarea libertăţii omului sfârşea prin a limita puterea divină absolută; pe de altă parte, credeau că, în felul acesta, l-ar

putea scuti pe Dumnezeu de atribuirea originii răului, de care – ca şi în teologia creştină – era considerat responsabil omul, ca urmare a utilizării distorsionate a darului divin al liberului arbitru.

Deşi numai unii *mu'taziâiti* au înclinat să afirme că Dumnezeu nu poate face răul (în felul ei, o afirmaţie care îi limitează atotputernicia), în general ei considerau că El, deşi îl poate face, nu doreşte răul şi că lucrurile nu sunt bune sau rele doar pentru că sunt rânduite sau oprite de Dumnezeu, ci pentru că au în ele însele o valoare pozitivă sau negativă legată de un fel de morală naturală care precede legea revelată şi care primeşte de la aceasta o confirmare şi o mai clară explicitare.

A treia teză priveşte răsplata: ea va veni nu numai în baza credinţei, ci şi ţinând seama de faptele fiecăruia. Se făcea, prin urmare, distincţia între vinovăţiile grave şi cele minore, şi se afirma că acela care păcătuieşte grav şi nu se căieşte, chiar dacă e musulman, va merita pedeapsa veşnică.

Totuşi păcătosul – aceasta e a patra teză – continua să fie considerat parte a comunităţii musulmane, ocupând o poziţie intermediară între cele două aripi extreme de credincios şi de infidel: el era un nelegiuit; asupra lui numai Dumnezeu ar fi putut da o sentinţă definitivă.

Ultima teză a *mu tazui* (*i*-*oi* era cea care atribuie datoria de a rândui binele şi de a opri răul (cf. Coranul III, 104.110.114; VII, 157 etc.) oricărui credincios, obligat s-o exercite chiar şi faţă de principe care, ca orice om, poate fi mustrat de sfatul şi de dojana fratelui de credinţă. Această atitudine de independenţă faţă de putere nu i-a împiedicat pe *mu taziliţi* să se lase seduşi de lozincile sale, din moment ce au acceptat ca doctrinele lor să fie adoptate aproape ca o ortodoxie de către califii al-Ma'mun şi al-Mu'tasim. Ei le-au impus tuturor adepţilor islamului printr-un soi de inchiziţie care s-a înverşunat îndeosebi împotriva acelora care nu înţelegeau să renunţe la concepţia despre Coran ca fiind cuvânt increat al lui Dumnezeu. Foarte curând mişcarea a căzut în dizgraţie iar doctrinele sale au

fost puse la index, pentru a supravieţui în oarecare măsură la şiiţi şi pentru a ieşi din nou la lumină în modernismul islamic.

În ciuda exceselor lor, *mu taziliţi* au avut meritul de a contribui la evoluţia gândirii musulmane într-o fază crucială a dezvoltării sale. Odată cu înlăturarea lor, s-a văzut pericolul unei separări între o speculaţie inspirată de raţiune şi o apărare pur pasivă a cunoaşterii tradiţionale. S-a încercat deci o mediere, o „cale de mijloc”, care în mod tradiţional e considerată a fi opera lui al-AI ari (873 – 935). În faţa pericolului de a-l constrânge pe Dumnezeu în limitele logicii şi raţiunii omeneşti, gândirea sa a căutat să rămână în substanţă fidelă principiului transcendenţei divine absolute, iară însă a eluda cu totul exigenţele raţionale care ieşiseră la iveală cu primii teologi. El a încercat deci să readucă teologia în brazda revelaţiei coranice, fără a reduce, pe de altă parte, rolul teologului la acela de repetitor şi de comentator al surselor. Doctrinele propuse de acestea din urmă, de fapt, erau adunate într-un ansamblu sistematic, înzestrat cu propria sa logică internă. În acest cadru, credinţa şi-a recăpătat prioritatea asupra acţiunilor în determinarea mântuirii individului: astfel, chiar şi musulmanul păcătos, în virtutea credinţei sale, în cele din urmă se va mântui.

În general, până în secolul al XV-lea gândirea religioasă musulmană a continuat să prezinte poziţii mai degrabă diversificate; numai cu timpul a sfârşit prin a-şi impune o oarecare uniformitate, ca rezultat, pe de o parte, al cristalizării care cu timpul a cuprins toate aspectele civilizaţiei musulmane, pe de alta, al prevalării tot mai accentuate a unei orientări generale de respect faţă de tradiţie, dacă nu de nivelare după aceasta.

Printre factorii care au determinat în cele din urmă prevalarea unor curente teologice tradiţionale trebuie amintite multiplele pericole, externe şi mai ales interne, care foarte curând au ameninţat integritatea însăşi a islamului. O primă sursă de pericol, după cum vom vedea, era reprezentată de înmulţirea, începând cu prima's/u *a*

(partida lui Ali, cf. par. 8), a dezbinărilor interne. Alte pericole erau reprezentate de mistici şi filosofi care, pe căi diferite, sfârşeau prin a converge în critica lor la adresa religiei tradiţionale, alcătuită din supunere formală şi din respectarea legilor.

La aceste pericole şi la altele a căutat să reacţioneze sinteza teologică a celui care e considerat cel mai mare teolog islamic, al-Ghazzali (m. 1111). Mobilul de fond subiacent operei sale este căutarea unui drum care să poată duce la certitudine. Filosofia nu poate servi acestui scop, dat fiind că deseori ajunge să relativizeze, dacă nu să contrazică, adevăruri revelate ca învierea cărnii sau sfârşitul lumii. Nici teologia nu poate servi acestui scop, din moment ce ea are, după cum am văzut, funcţii de apărare şi de sprijin. Pe de altă parte, chiar simpla obedienţă faţă de precepte nu poate fi suficientă, întrucât în realitate ea ar trebui să constituie reflectarea exterioară a unei convingeri profunde deja dobândite şi desigur nu mijlocul de a ajunge la această certitudine. Nici soluţia propusă de şiiţi nu îl convingea: pornind de la percepţia exactă că omul nu poate să ajungă la adevăr prin propriile forţe, ei greşeau de fapt atunci când căutau un ajutor în afara Coranului şi a învăţăturii Profetului, ca şi atunci când susţineau existenţa unui sens ascuns al revelaţiei al cărui interpret autentic ar fi fost numai *imamul* lor.

Tipul de cunoaştere a lui Dumnezeu către care tindea al-Ghazzali nu era numai raţională, ci şi intuitivă şi afectivă: ceva adânc întipărit în inima omului şi capabil să iasă la lumină urmând calea ascezei. Practicile mistice, departe de a fi scop în sine, ar fi aşadar mijlocul de a purifica inima omenească, permiţându-i să redobândească o conştiinţă care să o reapropie de Dumnezeu. Acest drum nu pretinde să ajungă la unificarea şi cu atât mai puţin la confuzia dintre divin şi uman, pericol de care nu au ştiut să se ferească misticii din generaţiile precedente, dar indică totuşi cunoaşterea şi iubirea de Dumnezeu drept culme a experienţei religioase şi completare a necesarelor dar insuficientelor premise ale crezului, ale cultului şi ale

moralei.

Explozia contemporană a radicalismului islamic a readus în centrul atenţiei un ultim curent teologic semnificativ, cunoscut prin poziţia sa intransigentă de apărare a patrimoniului tradiţional: curentul *hanbalit*, care îşi datorează numele lui Ahmad ibn Hanbal (780 – 855), întemeietor al uneia dintre cele patru şcoli sunite de drept musulman. Caracteristica sa de bază este maxima fidelitate faţă de învăţămintele originare ale islamului exprimate în Coran şi în sunna, şi întărite de consensul primelor generaţii. În contradicţie cu *mu \taziliţi*, primatul pe care hanbaliţii îl acordă revelaţiei i-a determinat să diminueze valoarea interpretării personale şi să combată cele mai îndrăzneţe deschideri faţă de influenţele din exterior, în apărarea celor pe care ei le considerau punctele la care nu se poate renunţa din doctrina musulmană.

5. Sunna şi legea

Atât termenul *sunna* cât şi conceptul de „tradiţie” subînţeles acestuia aparţineau limbii şi civilizaţiei arabilor încă înainte de apariţia islamului. Ele indicau obiceiurile, uzanţele şi cutumele pe care le urmau cei vechi şi care, la fel ca şi *patrioi nomoi* ale grecilor sau ca *mores maiorum* ale romanilor, constituiau patrimoniul şi valorile de bază împărtăşite de toată lumea.

Odată cu apariţia islamului termenul a căpătat treptat o semnificaţie mai specifică. În Coran, de fapt, termenul indică în esenţă modul de a acţiona arătat de Dumnezeu popoarelor cărora, în decursul secolelor, le-a trimis propriii profeţi şi mesageri. Ulterior, termenul s-a specializai, indicând mai ales obiceiurile Profetului şi ale primilor săi însoţitori, destinată cu timpul să dobândească o valoare normativă din ce în ce mai mare.

Coranul, de fapt, nu se ocupă în mod sistematic şi în detaliu nici de doctrine, nici de preceptele religiei, limitându-se la enunţuri cu caracter general. În afară de aceasta, doar o parte limitată din versetele lui îşi asumă un caracter juridic explicit. Nici măcar surele datând din

perioada medineză, deşi tratează în unele părţi în formă analitică despre chestiuni practice, nu conţin toate prescripţiile fundamentale referitoare la subiecte de mare importanţă, ca formele înseşi ale principalelor acte de cult, cum sunt rugăciunea, postul şi pelerinajul.

O sursă de imitaţie care foarte curând s-a impus aproape inevitabil a fost însăşi viaţa Profetului. Chiar Coranul afirmă: „Aveţi, în Mesagerul lui Dumnezeu, o pildă bună, pentru oricine crede în Dumnezeu şi în Ziua cea din urmă şi în veci fie pomenit numele lui Dumnezeu!” (XXXII, 21). Astfel încât foarte curând figura lui Mahomed s-a impus ca model şi învăţăturile sale, acţiunile şi chiar şi tăcerile sale au devenit tot atâtea precedente pe care să se întemeieze legitimitatea conduitei musulmanilor în cele mai diverse situaţii.

ḤADĪTH – e [*e*, povestirile care relatează fapte şi spuse ale Profetului menite să dobândească o valoare exemplară, constituie un fel de memorie colectivă prin intermediul căreia prima generaţie de credincioşi a încredinţat generaţiilor următoare amintirea şi moştenirea perioadei de aur a începuturilor. Aşa cum se întâmplă deseori în acest tip de tradiţii, încredinţate înainte de toate memoriei orale, tendinţa de a idealiza figura Profetului, alătun de dorinţa indivizilor de a se distinge prin înflorituri şi curiozităţi, a dus la adăugiri şi la alterări în materialele originare.

În ciuda transmiterii orale iniţiale, foarte curând s-au alcătuit mici culegeri scrise pentru uz privat, care răspundeau unor cerinţe opuse. De fapt, alături de relatările care ofereau cele mai importante detalii asupra întâmplărilor mai puţin cunoscute din existenţa lui Mahomed şi asupra personalităţii sale, anecdotele cu caracter normativ şi doctrinar, pe lângă faptul că umpleau lacunele dispoziţiilor din Coran, aveau deseori şi scopul de a răspunde la unele probleme noi şi nu numai sau cu precădere pe acela de a menţine şi de a conserva comportamente şi concepţii tradiţionale. Pentru a guverna un imperiu care căpăta dimensiuni din ce în ce mai mari şi

care nu putea afla în revelaţia coranică toate răspunsurile la noile cerinţe care apăreau, musulmanii au căutat în comportamentul Profetului inspiraţia pentru o conduită adecvată diverselor împrejurări sau validarea unor practici adoptate în provinciile recent dobândite atât pe baza unor consideraţii practice cât şi ca urmare a influenţei tradiţiilor locale.

După cum e specific pentru o religie legalista, în care revelaţia lui Dumnezeu tinde să acopere şi să reglementeze aspectele cele mai diverse ale vieţii practice, „tradiţia" care s-a acumulat în sunna avea în vedere întreaga complexitate a vieţii credinciosului, începând de la viaţa lui cultuală. Un obiect specific al sunnei, într-adevăr, îl constituie diferitele momente ale vieţii cultuale. Sunt specificate acolo modalităţile abluţiunilor şi, mai mult la modul general, tot ce se referă la puritatea rituală, calitate fundamentală pentru ca preceptele să fie îndeplinite cum se cuvine. Între acestea, un mare spaţiu e acordat rugăciunii, expusă minuţios în toate formele şi în programarea ei temporală. Chiar şi dispoziţiile referitoare la pomană sunt foarte amănunţite: nu lipseşte sublinierea valorii ei morale şi spirituale, dar, fiind vorba în realitate de un adevărat impozit, sunt de asemenea specificate cu minuţie bunurile care fac obiectul lui precum şi procentele datorate pentru fiecare dintre acestea. De asemenea complicatele rituri ale pelerinajului, ca şi chestiunile legate de postul ritual, îşi găsesc în sunna o expunere sistematică.

Alături de actele de cult, printr-un salt care nu trebuie să surprindă dacă se ţine seama de caracterul atotcuprinzător al revelaţiei coranice, aflăm reglementări privind aspectele cele mai mărunte şi aparent secundare ale vieţii cotidiene, ca vânzarea-cumpărarea, vânzarea cu anticiparea preţului, locaţia sau închirierea, procurile, garanţia, mandatul, contractul de însămânţare, contractul de irigare, cererea unui ajutor reciproc, plata datoriilor, interdicţia şi insolvabilitatea, judecarea nedreptăţilor, amanetul, donaţiile, tranzacţiile, testamentele, prada de

război, capitaţia şi aşa mai departe: un ansamblu de norme care ne aminteşte cum dreptul islamic sau *sharīʿa* ignoră, prin originea şi natura sa, distincţia pe care o facem noi între sacru şi profan.

ḤADĪTH

Acţiunea de păstrare şi de transmitere a *ḥadīth*-elor, într-o primă fază încredinţată iniţiativei şi bunăvoinţei fidelilor individuali, a devenit curând o sarcină specifică a unor persoane care se consacrau acesteia şi care îndeplineau o funcţie, paralelă dar distinctă, cu a celor care transmiteau din memorie Coranul.

Ḥadīth-ele sunt împărţite în două părţi: lista transmiţătorilor, adică o lungă înşiruire de nume de persoane prin care tradiţia poate urca până la Profet, şi textul propriu-zis, care relatează tot ce a fost spus sau înfăptuit de el.

Alături de un nucleu vechi de *ḥadīth* cu fond biografic, care adăugau detalii privitoare la viaţa lui Mahomed destinate – la fel ca şi evangheliile creştine apocrife relative la copilăria lui Iisus – să completeze informaţiile biografice seci expuse de Coran, cu timpul s-au înmulţit *ḥadīth-ele* pe teme mai ales juridice, care nu întâmplător s-au creat cu precădere în regiunile orientale recent cucerite ale imperiului. Doar mult mai târziu, după izbucnirea disputelor teologice, au apărut primele *ḥadīth* dogmatice.

Fiecare mişcare şi fiecare dinastie produceau *hatith* favorabile lor înşile şi denigratoare faţă de adversari, şi nici nu era un lucru rar să afli în unele dintre ele consideraţii atribuite Profetului asupra unor fapte şi teorii cu totul necunoscute în vremea sa. S-a pus aşadar foarte curând problema autenticităţii acestor texte şi unii învăţaţi au supus unei analize atente sule de mii de *ḥadīth*, clasificându-le după subiecte şi după caracterul verosimil şi adunându-le pe cele mai sigure în culegeri potrivite, care au constituit baza jurisprudenţei islamice pentru secolele următoare. Criteriul urmat a fost cel genealogic: pe baza unor labele adecvate se stabilea dacă într-adevăr

era posibil ca persoanele, care transmiseseră spusele profetice, să-l fi întâlnil pe Mahomed şi deci dacă exista probabilitatea ca acele spuse să fie atribuite efectiv Profetului. Au fost astfel compilate culegerile *ḥadīth-elor* considerate autentice: cele mai importante sunt în număr de şase. Mai există şi unele *ḥadīth* numite „sfinte" pentru că citează nu cuvintele Profetului ci pe ale lui Dumnezeu însuşi: ele constituie unicul caz de revelaţie extra-coranică din islam.

N-ar trebui, prin urmare, să ne surprindă că o altă parte relevantă a sunnei se referă la normele care reglementează aspecte delicate ale vieţii personale şi sociale, cum ar fi căsătoria, repudierea, copiii, succesiunile, pedepsele legate de furt, adulter, sperjur ele. Toate acestea pun în lumină o deosebire esenţială între dreptul islamic şi dreptul occidental, din moment ce primul, spre deosebire de al doilea, în virtutea originii sale divine, nu face distincţia între normele individuale şi cele colective, dar aspiră să reglementeze cele mai variate aspecte ale vieţii individului ca şi a colectivităţii. De aceea un anumit număr de *ḥadīth* dă reguli generale de comportare şi de bună educaţie, din moment ce fundamental pentru bunăstarea comunităţii este şi modul în care individul credincios se raportează la ceilalţi: pentru aceasta oamenii sunt îndemnaţi să fie pudici, să păstreze secretul şi să respecte înţelegerile, să fie amabili şi primitori; se expun manierele corecte de a se hrăni, interzicându-se anumite poziţii şi indicându-se maniera potrivită de a duce la gură alimentele şi băuturile; se recomandă anumite materiale, croieli şi culori ale veşmintelor de preferinţă sau de excludere a altora etc.

Citind aceste culegeri, care la prima vedere ar putea deseori, prin precizia lor şi prin aspectul lor juridic, să ţină mai degrabă de domeniul dreptului şi al cazuisticii decât de cel al religiei, trebuie să avem în vedere, pe lângă întrepătrunderea acestor două domenii într-o religie, ca aceea islamică, de tip legalist, şi locul atribuit responsabilităţii şi intenţionalităţii credinciosului. Potrivit

unei afirmaţii a Profetului, deseori pusă la începutul unor culegeri din spusele sale, „acţiunile preţuiesc pe măsura intenţiilor şi fiecare om va avea pe potriva scopului său. Cel care se expatriază pentru Dumnezeu şi pentru trimisul său să ştie că expatrierea sa preţuieşte ca fiind săvârşită pentru Dumnezeu şi pentru trimisul său; pe când acela care se expatriază pentru a avea beneficii materiale sau pentru a se căsători cu o femeie, să ştie că expatrierea lui preţuieşte cât scopul pentru care s-a expatriat”.

Pe lângă Coran şi sunna, mai există alte două izvoare ale DREPTULUI ISLAMIC*: consensul sau *igma* şi principiul analogiei sau *qiyas*. Primul îşi are rădăcinile în unele trăsături ale societăţii arabe preislamice, în care normele nescrise ale vieţii de grup îşi căpătau legitimarea chiar printr-un acord comun tacit care cu timpul convergea asupra lor. Faptul că islamul pusese ca temelie a noului tip de comunitate, *umma*, criteriul apartenenţei la aceeaşi credinţă mai degrabă decât la aceeaşi stirpe nu alterase, ci doar mutase pe un plan diferit trăsăturile solidariste ale societăţii beduine. Cu timpul, departe de a fi considerat doar o simplă necesitate practică, consensul a devenit un autentic principiu de adevăr. Un asemenea consens se exprimă fie prin aprobarea explicită a unor norme din partea doctorilor legii, fie prin obiceiurile în general adoptate de credincioşi, fie, în sfârşit, prin acceptarea tacită a practicilor urmate şi nedezaprobate. Unele instituţii fundamentale ale islamului clasic, neprevăzute în mod expres de Coran sau de sunna, ca, de pildă, califatul, îşi află propriile premise tocmai în practica unanimă sau în consensul primelor generaţii de musulmani.

Cât despre analogie, spre deosebire de primele trei izvoare, care îşi află în intervenţia divină izvorul lor originar sau oricum o garanţie care le face indiscutabile, ea se bazează numai pe activitatea umană; aşadar, deşi este necesară, se dovedeşte mai supusă dezbaterii.

6. Doctrinele fundamentale

Dumnezeu, îngeri, spirite. Credinţa în Dumnezeu este

miezul islamului: religia islamică, într-adevăr, se distinge prin teocentrismul radical şi, pentru convertit, prin supunerea fără limite în faţa lui Dumnezeu şi a voinţei sale. „Nu există alt dumnezeu în afară de Dumnezeu”: în această formulă se rezumă, în esenţă, crezul islamic. Mahomed o repetă continuu, pentru a-i sublinia caracterul central.

Din punct de vedere istoric, pe de altă parte, lucrurile apar într-o lumină uşor diferită. Înainte de toate, o credinţă de tip monoteist nu era desigur necunoscută mediului în care s-a format Mahomed, care a intrat în contact cu iudei şi creştini. De aceea frapează faptul că părţile cele mai vechi din Coran, relative la vestirea iniţială a lui Mahomed, sunt lipsite de afirmaţii despre Dumnezeu, despre alte divinităţi sau despre lumea spiritelor. Pasajele cele mai vechi, într-adevăr – mai multe sure scurte, ritmice, scrise în stilul profeţilor arabi preislamici – nu conţin nicio referire la Dumnezeu şi nicio indicaţie cum că ar fi mesaje ale divinităţii. Primele revelaţii care îl menţionează pe Dumnezeul lui Mahomed se referă la El doar ca la „Domnul”. În continuare, El începe să fie definit „Preamilostivul”. Cam în aceeaşi perioadă, a fost introdus în revelaţie numele de „Allah”, cunoscut de politeiştii meccani înainte de Mahomed.

Părţile următoare, în ordine cronologică, ale Coranului oferă elementele unei teologii bogate, începând cu folosirea unei largi varietăţi de epitete divine, ca, de pildă, în următorul pasaj liturgic de la sfârşitul surei LIX:

El este Dumnezeu: nu există niciun alt dumnezeu în afară de El.

El este cunoscătorul celor nevăzute şi al celor văzute.

El este Iertătorul, Preamilostivul.

El este Dumnezeu: nu există niciun alt Dumnezeu în afară de El.

El este Regele, Sfântul, Dătătorul de pace, Fidelul.

Paznicul, Puternicul, Stăpânitorul, Sublimul.

Slăvii fie Dumnezeu, El este mai presus de ceea ce (în asociem.

El este Dumnezeu: Creatorul, Făptuitorul, Formatorul.

Lui îi aparţin numele cele mai frumoase.

Toate câte se află în cer şi pe pământ îl slăvesc.

El este cel Puternic, cel înţelept.

Lista completă a „preafrumoaselor nume” divine enumera 99 dintre ele, pe care musulmanii cucernici le invocă trecând printre degete un soi de mătănii.

Doctrina cum că „Dumnezeu este unul” e astfel predominantă în părţile mai recente ale Coranului, ca spre a ne îndemna să trecem cu vederea faptul că părţile mai vechi trădează prezenţa altor divinităţi, ca amintire a POLITEISMULUI* caracteristic religiilor din Arabia preislamică: cele trei zeiţe al căror cult înflorea la Meca pe vremea lui Mahomed (al-Lat, al-Uzza şi Manat) sunt citate pe nume în sura LIII, 19 – 20. În diferitele revizuiri ale acestei sure, cele trei zeiţe par să fi fost iniţial acceptate ca intercesoare ale lui Dumnezeu, apoi considerate nişte îngeri, în sfârşit, nişte simple nume inventate de strămoşii meccanilor.

Pornind de la datele revelaţiei coranice, diferitele şcoli teologice musulmane au meditat asupra aspectelor esenţiale ale lui Dumnezeu: unicitatea sa şi unitatea internă a esenţei sale. Unicitatea e subliniată atât pentru a-l deosebi pe Dumnezeul islamului de zeii politeismului, cât şi pentru a-l deosebi de Dumnezeul creştinilor: de fapt, Coranul, deşi subliniază importanţa misiunii profetice a lui Iisus, îi refuză natura de fiu al lui Dumnezeu, întrucât ar submina unicitatea lui Dumnezeu (cu atât mai mult va fi respinsă doctrina treimii).

Acţiunea lui Dumnezeu este, mai întâi de toate, o acţiune creatoare. Crearea lumii e descrisă cu multe amănunte în Coran, ca şi crearea omului. Cu vigoare e subliniată de asemenea acţiunea sa providenţială, desfăşurată pentru a asigura bunăstarea creaturilor sale, pentru a hotărî destinul omului, pentru asumarea sarcinii de a se îngriji de viaţa acestuia, în sfârşit, pentru a exercita cu îndurare funcţia de judecător.

Între Dumnezeu şi om, Coranul aşază, la fel ca şi scripturile iudeilor şi ale creştinilor, creaturi spirituale intermediare: îngeri, demoni şi *ginn*. Îngerii sunt deseori citaţi de Coran, care îi descrie ca pe nişte creaturi înaripate care se mişcă între cer şi pământ în calitate de intermediari între Dumnezeu şi oameni. Creaţi pentru a-l adora pe Domnul, ei sunt modelul desăvârşit de supunere faţă de El, pe care îl slăvesc necontenit şi pe care îl slujesc sub diverse forme. Una din funcţiile lor principale constă în a duce oamenilor mesaje din partea lui Dumnezeu. Revelaţia însăşi e comunicată de ei solilor, sarcină rezervată îndeosebi lui Gabriel, unicul căruia i se menţionează numele alături de Mihail şi de Malik, paznicul infernului. Altă misiune importantă încredinţată îngerilor este aceea de a nota faptele omeneşti în catastife anume, care vor fi prezentate fiecăruia în parte în ziua Judecăţii.

DREPTUL ISLAMIC

Legea islamică sau *shari a* se împarte în două secţiuni. Prima are ca obiect „forul interior” al credinciosului şi anume activitatea minţii şi a inimii şi vorbeşte despre actele exterioare îndreptate spre Dumnezeu, spre noi înşine şi spre ceilalţi; a doua arc ca obiect raporturile juridice cu ceilalţi oameni.

Departe de a constitui o bază uniformă şi univocă pe care să întemeieze activitatea legislativă, principiile şi dispoziţiile cuprinse în Coran şi în sunna au fost obiectul unei îndelungate şi complexe munci de sistematizare înfăptuită de oameni de orientări diferite şi uneori opuse. Pe de o parte, de fapt, au fost unii care considerau valabil numai ceea ce fusese stabilit direct de Dumnezeu, unic legislator adevărat, şi de Mahomed, autentic interpret al voinţei divine, şi deci considerau necesar să se ţină strict de lectura textelor din Coran şi din tradiţia profetică. Pe de alta, au fost unii care încurajau activitatea personală a juristului. Diversele şcoli juridice se deosebesc între ele tocmai prin poziţia pe care o adoptă relativ la aceste două tendinţe.

Principalele şcoli ale islamului sunnil sunt în număr

de palm: orice mu* sulman sunnil aparţine uneia dintre ele şi are dreptul de a fi judecat după normele stabilite de ele:

a) şcoala *hanafită* e printre cele mai vechi şi e cea mai deschisă la „aprecierea personală” a juristului;

b) şcoala *malikită* e legală de tradiţia medineză şi prevede între principiile sale personale recursul la „binele comun”;

c) şcoala *shafi ită* a fost prima care a căuta! să dea o sistematizare generală disciplinei, stabilind care sunt izvoarele dreptului;

d) a patra şi ultima şcoală este cea *hanbalilă*, cea mai rigidă şi intransigentă, care limitează aprecierea personală a juristului şi respinge principiul analogic, bazându-se exclusiv pe Coran şi pe sunna, în baza principiului că Dumnezeu este unicul legislator autentic.

În afara justiţiei comune administrată de *qadi*, a existat mai târziu o justiţie paralelă, nelimitată de nicio regulă fixă şi precisă, aşa cum e exemplificat de puterea suveranului. Există pe lângă aceasta intervenţiile autorităţilor politice care urmăresc să astupe golurile lăsate de *sharīʻa*.

În Coran nu se afirmă că îngerii au şi îndatorirea de a-i păzi pe oameni, dar nu lipsesc intervenţiile lor în favoarea credincioşilor, alături de care pol chiar să ia parte la ciocniri armate cu infidelii.

Însărcinaţi, în sfârşit, să-l recheme pe om la Dumnezeu în clipa morţii, îngerii vor lua parte în diferite moduri la Judecată şi la primirea celor aleşi în Paradis şi a damnaţilor în Infern.

Teologii care s-au ocupat de ei îi descriu ca pe nişte creaturi de lumină, necorporali şi asexuaţi, vizibili doar pentru aceia la care sunt trimişi. Pe scara fiinţelor, care are scopul de a atribui fiecărei creaturi un statut juridic precis, îngerii de rând (adică nu Gabriel sau alţi îngeri asemenea lui) sunt consideraţi cu o treaptă sub musulmanul cucernic, dar superiori păcătosului. Aşadar, ei sunt văzuţi ca desăvârşiţi, chiar dacă există şi excepţii notabile: Harut şi Marut (11, 102), îngeri decăzuţi, şi mai

ales Iblis, îngerul răzvrătit devenit căpetenie a demonilor.

Acesta din urmă, atunci când Dumnezeu, după ce l-a creat pe Adam, a poruncit îngerilor să se prosterneze în faţa acestuia, a refuzat să aducă omagiu unei creaturi de obârşie atât de umilă (VII, 12; XXXVIII, 76), în felul său afirmând astfel unicitatea divină. Alungat de Dumnezeu pentru nesupunerea sa, din acel moment a devenit ispititorul care îl amăgeşte pe om, îndemnându-l, de la păcatul lui Adam şi Eva, să acţioneze împotriva voinţei divine.

În sfârşit, Coranul vorbeşte despre *ginn*, spirite care reprezintă forţele naturii, deja venerate şi temute în epoca preislamică: creaţi din foc înaintea omului, împreună cu acesta sunt fiinţele inteligente prezente pe pământ chemate să-l adore pe Domnul şi să-i primească mesajul. Ele apar şi în miticele şi legendarele povestiri din Coran ca, de pildă, cele care ascultă la poarta Paradisului şi care caută să cunoască viitorul (LXXII, 8 – 9), sau ca sclavii lui Solomon care lucrează la templu (XXVII, 39) sau chiar ca soldaţii lui Ibtis. Comentatorii Coranului nu ezită să-i considere destinatari, asemenea oamenilor, ai revelaţiei.

Profeţi şi mesageri. Părţile cele mai vechi din Coran nu menţionează revelaţia, sau pe profeţii lui Dumnezeu şi scrierile lor. Atunci când profeţii sunt nominalizaţi în ulterioarele pasaje meccane, ei sunt indicaţi drept „mesagerii” sau „ambasadorii”. Cele mai obişnuite activităţi ale acestor mesageri se desfăşoară după rânduielile unei istorii „punitive”: atunci când un profet ca Noe duce un mesaj divin tribului său, el e ridiculizat şi respins de majoritatea oamenilor şi deci va fi salvat de Dumnezeu împreună cu întreaga sa familie şi cu adepţii săi, în timp ce aproape toţi ceilalţi pier într-o inundaţie, într-un incendiu sau în vreo altă calamitate naturală. În povestirile primilor profeţi sunt incluse în mod frecvent amănunte din viaţa lui Mahomed la Meca, în timp ce numai se subînţelege că el este tot un „mesager” (*rasul*) şi că cetatea sa, Meca, e ameninţată de acelaşi tip de distrugere terestră. Pentru această perioadă Coranul nu îl

descrie pe Mahomed ca pe un „mesager al lui Dumnezeu” comparabil cu cei mari din trecut.

Abia după hegira din 622 şi după victoria musulmană în bătălia de la Badr din 624 rolul de „profet” (*nabi*) devine proeminent în Coran şi Mahomed e inclus în mod explicit printre profeţi. Aceştia sunt consideraţi descendenţi ai lui Avraam, primul monoteist şi deci primul „musulman” (adică, cel care s-a abandonat cu totul lui Dumnezeu), şi despre fiecare dintre aceştia s-a spus că a purtat o carte sau o scriere.

Fiecare popor a primit mesageri divini (XXXIV, 24); Coranul oferă o lungă listă care cuprinde, în afară de unii profeţi trimişi la arabi înainte de Mahomed, şi multe figuri împrumutate din Biblie. În ciuda virtuţilor ce le sunt recunoscute şi chiar a miracolelor atribuite unora, aceştia sunt consideraţi oameni ca toţi ceilalţi, care pot comite chiar păcate grave, dar feriţi de orice greşeală în transmiterea mesajului încredinţat lor de Dumnezeu, care are grijă de integritatea cuvântului său.

Aceste personaje nu sunt însă toate purtătoare ale unei adevărate revelaţii: unele primesc o inspiraţie personală şi sunt simpli povăţuitori şi modele pentru poporul lor, altora, în schimb, li s-a încredinţat un adevărat mesaj şi sarcina de a face cunoscută legea divină şi pactul pe care Dumnezeu l-a stabilit cu oamenii: este cazul celor cinci mesageri-legislatori Noe, Avraam, Moise, Iisus (IISUS ÎN CORAN*) şi Mahomed. În meditaţia teologică ulterioară, această distincţie a dus la o specializare a termenilor folosiţi pentru a defini aceste personaje: prin *rasul* a fost desemnat cel căruia i s-a încredinţat un text revelat, în timp ce calificativul de *nabi* a fost rezervat tuturor celorlalţi: orice *rasul* este aşadar şi *nabi* dar reciproca nu e valabilă. Esenţa propovăduirii lor este vestirea monoteistă, chiar dacă fiecare în parte, conform unei teorii a revelaţiei progresive, nu se limitează la confirmarea celor revelate de predecesor, ci le integrează şi le perfecţionează până la revelaţia ultimă şi definitivă a lui Mahomed.

Profeţia este aşadar o necesitate şi asupra valorii ei diversele şcoli sunt de acord. Totuşi, în timp ce *mutaziliţi* cred că omul e capabil să recunoască existenţa lui Dumnezeu şi să deosebească binele de rău prin raţiune, şi consideră deci revelaţia adusă de profeţi ca o completare a naturii, alte şcoli consideră revelate nu numai adevărul credinţei, ci toate cunoştinţele şi atribuie învăţăturilor divine transmise de profeţi originea tuturor artelor şi ştiinţelor. Pe lângă aceasta, primii, în baza principiului că Dumnezeu ar fi obligat să acţioneze spre mai binele propriilor creaturi, cred că revelaţia e inevitabilă – alături de filosofi, care consideră profeţia o treaptă pe scara fiinţelor –, pe când *as anti* văd în ea o formă de milostenie, posibilă dar nu necesară, din partea lui Dumnezeu, care nu este obligat la nimic.

Din recunoaşterea profeţilor şi a mesagerilor care l-au precedat pe Mahomed derivă acela dintre mesajele lor şi deci din cărţile revelate anterior Coranului. Islamul admite de fapt o pluralitate de Scripturi care merg de la prea puţin precizatele „foi” ale lui Avraam şi Moise despre care vorbesc surele din prima perioadă meccană (LXXXVII, 18 – 19; LIII, 36 – 37), până la adevăratele cărţi menţionate mai târziu: Torah lui Moise, Psalmii lui David şi Evanghelia lui Iisus. Nu e vorba însă de texte inspirate: profeţii nu sunt câtuşi de puţin autori sau coautori ai acestora. Revelaţia, conformă cu un arhetip celest păstrat lângă Dumnezeu pe o „placă bine păzită”, „se pogoară” asupra mesagerului, în general transmisă de un înger, iar el are pur şi simplu sarcina de a repeta mesajul care, atât în conţinut cât şi în formă, este cu totul şi numai de origine divină. Asupra transmiterii mesajului ceresc, în concluzie, pe linia monoteismului islamic radical, domneşte suverană, fără nicio interferenţă din partea profeţilor sau a lui Mahomed însuşi, voinţa divină.

Natura şi destinul omului. În Coran, creaţiunea şi judecata din urmă a omului sunt deseori menţionate împreună, adesea cu referiri la înviere. În textele cele mai vechi, ideea creaţiunii e strâns asociată conceperii şi

naşterii individului (LXXX, 16 – 22). În pasajele următoare, ideea biblică a creării primului om din pulbere şi din noroi se întâlneşte de mai multe ori (de pildă, în XV, 28 şi urm.). Cât despre natura fundamentală a omului, fie că e „născut în păcat” ca rezultat al păcatului originar al lui Adam şi Eva, fie că reprezintă bunătatea, gloria şi încoronarea acţiunii creatoare a lui Dumnezeu, islamul a adoptat o poziţie de compromis (cf. XCI, 7 – 10). Potenţialitatea binelui şi a răului, de fapt, e dată de Dumnezeu fiecărei persoane în momentul naşterii; mai târziu, în cursul vieţii, fiecare este pus la încercare de Dumnezeu (XXI, 35 – 36): în timp ce unii vor alege binele şi vor fi răsplătiţi, alţii vor alege răul şi vor fi pedepsiţi.

IISUS ÎN CORAN

Iisus este definit de Coran ca Mesia, fiul Manei (IU, 45), conceput de ea prin intervenţie divină (XXI, 91; LXVI, 12), profet (XIX, 30) şi trimis al lui Dumnezeu, aducător al unei revelaţii, Evanghelia, care este călăuză şi lumină pentru oameni. Ultimul dintre profeţii care l-au precedat pe Mahomed, i-ar fi prevestit venirea (LXI, 6). I se atribuie diferite miracole, atât în timpul copilăriei (povestiri care amintesc evangheliile apocrife ale copilăriei), fie ca adult (vindecări, învierea unor morţi etc.). Coranul neagă lotuşi în mod explicit că el ar fi fost Dumnezeu (V, 17) sau fiu al lui Dumnezeu (IV, 171; IX, 30; XIX, 34 – 35) şi că ar face parte din Treime (IV, 171; V, 73), toate idei pe nedrept atribuite lui de adepţi, care susţin de asemenea în mod fals că el ar fi murit răstignii. Acest lucru e dezminţit de Coran (IV, 157) acolo unde aftrmă că a fost în mod misterios salvat de Dumnezeu şi că se va întoarce pe pământ la sfârşitul veacurilor (XLIII, 61) şi în timpul Judecăţii îi va dezminţi pe aceia care au vrut să-l divinizeze (IV, 159; V, 116 – 117). Este definit drept „cuvântul lui Dumnezeu” (III, 39 – 45; IV, 171) şi rod al „spiritului” său (XXI, 91; LXI, 12), dar asemenea cuvinte par să se refere mai ales la naşterea lui prodigioasă şi, chiar şi împreună cu alte privilegii recunoscute de Coran, nu îi schimbă caracterul esenţial uman, care a fost confirmat de teologia ulterioară.

Iisus este deci prezentat de Coran în esenţă ca un profet, în timp ce este complet ignorată acţiunea lui mântuiloare, care se află în centrul vestirii Noului Testament. Potrivit vestirii islamice, oamenii, de fapt, nu au nevoie să fie mântuiţi şi deci de un mântuitor, ci de îndurarea divină. Fiecare în parte este păcătos în faţa lui Dumnezeu şi răspunzător pentru propriile păcate; în consecinţă, nimeni nu-şi poate lua sarcina de a mântui pe cineva printr-o suferinţă prin procură.

Răsplata şi pedeapsa eternă vor fi împărţite de Dumnezeu în Ziua Judecăţii, în jurul căreia s-a dezvoltat o doctrină centrală a Coranului şi o meditaţie teologică ulterioară. În primele stadii de dezvoltare a crezului coranic, condiţia cel mai frecvent cerută era credinţa în Dumnezeu „şi în ziua cea de pe urmă". Acest mare eveniment de încheiere a istoriei lumii, numit şi „Ziua învierii" şi uneori pur şi simplu „Ziua", e foarte plastic descris în Coran ca momentul în care se obţin fie deliciile din Grădina Raiului fie chinurile veşnice din focul iadului (cf. de pildă LVI, 11 – 56; LXIX, 13 – 37; LXXVI, 11 – 22 etc.).

În ciuda insistenţei sale asupra temelor escatologice, Coranul evită să se confrunte cu o întreagă serie de întrebări care în general însoţesc meditaţia asupra sfârşitului; asupra acestora, găsim aprofundări în sunna şi în gândirea teologică ulterioară. Moartea şi învierea, de fapt, şi pentru islam, la fel cum s-au petrecut lucrurile în iudaism sau în creştinism, implică pentru credincios întrebări importante la care textul sacru nu oferă răspunsuri. Astfel, în Coran nu se regăseşte distincţia dintre trup şi suflet, care va frământa în schimb atât de mult meditaţia ulterioară a filosofilor şi teologilor: în timp ce primii, după modelul platonician, au fost înclinaţi să considere muritor numai trupul, ceilalţi, după un model iudaic, au fost înclinaţi să le considere pe amândouă muritoare. Numai odată cu al-Ghazzali a prevalat în mod hotărâtor ideea nemuririi sufletului.

Astfel, pe baza unor incerte indicii coranice, perioada

obscură dintre moarte şi reînviere va fi, în tradiţia ulterioară, umplută de un interogatoriu al defunctului din partea a doi îngeri, Munkar şi Nakir. Pe baza răspunsurilor sale, se va stabili o răsplată sau o pedeapsă imediate, de care fiecare om în parte se va bucura sau va pătimi temporar, în aşteptarea judecăţii din urmă.

În legătură cu semnele sfârşitului Coranul vorbeşte prea puţin, făcând aluzie la întoarcerea lui Iisus (XLIII, 61), la devastări făcute de misterioasele popoare barbare ale lui Gog şi Magog (XVIII, 98; XXI, 96) şi la apariţia unei prea puţin precizate „fiare" (XXVII, 82). Dintre elementele adăugate de tradiţie se remarcă credinţa în apariţia lui *Mahdi*, adică „bine călăuzitul": personaj mesianic de mare importanţă atât în islamul sunnit (care în general îl identifică cu Iisus) cât şi în cel şiit (care în schimb aşteaptă în el întoarcerea „*imamului* ascuns", cf. par. 8).

Cât despre învierea trupurilor, la fel cum s-a întâmplat în tradiţia creştină, şi în dezbaterea teologică ulterioară ea a pus probleme, mai ales din partea unor filosofi influenţaţi de platonism, care înclinau să considere nemuritor numai sufletul şi să interpreteze în cheie alegorică răsplăţile şi pedepsele corporale.

Judecata care va urma se va întemeia, după cum am văzut, pe faptele şi pe credinţa fiecăruia, în baza libertăţii pe care Dumnezeu a dat-o omului. Au avut loc interminabile discuţii principiale privind valoarea esenţială sau secundară a faptelor în vederea mântuirii. Unii consideră că numai păcatul politeismului comportă condamnarea, spre deosebire de cei care cred că un singur păcat grav e de-ajuns pentru a anula un număr oricât de mare de fapte bune. În complicata contabilitate care s-a dorit să se stabilească privind evaluarea faptelor fiecăruia şi care se va realiza printr-un bilanţ, despre care Coranul vorbeşte în mod explicit, în cele din urmă hotărâtoare va fi judecata insondabilă şi imprevizibilă a lui Dumnezeu.

Chiar dacă doctrina islamică acordă un loc decisiv criteriului retributiv şi, prin urmare, responsabilităţii morale a individului, totuşi vechea credinţă arabă în destin

nu a fost uitată şi s-a dezvoltat ulterior într-o concepţie a predestinării. Pentru fiecare individ înainte de naştere sunt prestabilite patru lucruri: sexul, dacă va avea o viaţă fericită sau nenorocită, cu ce alimente se va hrăni şi termenul existenţei sale. Această idee a unui termen predeterminat al vieţii se întâlneşte de mai multe ori în Coran, de pildă în VI, 2: „El este cel care v-a creat din lut, apoi a hotărât un termen, şi un termen a fost stabilit prin voia Lui”. În unele cazuri, predestinarea omului pare să cuprindă toate aspectele vieţii individului: „Nimic nu ne va atinge, fiindcă Dumnezeu a scris lotul pentru noi” (IX, 51). Şcolilor teologice ulterioare le va reveni sarcina de a concilia aceste afirmaţii cu doctrina mai sus menţionată a libertăţii individului.

7. Practici fundamentale

Există cinci practici fundamentale, cunoscute ca Stâlpii islamului. Ele sunt *shahada* sau profesiunea de credinţă, *salat* sau rugăciunea rituală, *zakat* sau pomana rituală, *sawan* sau postul, în sfârşit, *hagg* sau pelerinajul. Toate sunt prescrise de Coran, dar niciuna nu e descrisă detaliat. În primele trei secole ale erei islamice, aceste practici au fost în mod riguros reglementate prin lege. În ceea ce priveşte modalităţile exacte de a le respecta, există diferenţe între sunniţi şi şiiţi, şi între cele patru şcoli juridice. Trebuie de asemenea să reţinem că fundamentul acestor acte de cult nu se bazează pe nişte convenţii umane, ci pe nişte explicite dispoziţii divine, fiind vorba de „drepturile lui Dumnezeu”. În islam, prin urmare, făcând abstracţie de deosebirile cultuale care s-au stabilit în timp în ramurile sale principale, teoretic nu există loc pentru o reformă liturgică.

Perioadele de respectare a practicilor anuale, mai ales postul în cursul lunii Ramadan-ului şi pelerinajul la Meca, sunt stabilite de anul lunar islamic, instituit de Mahomed în ultimii ani de viaţă. Un an lunar (douăsprezece revoluţii ale lunii în jurul pământului) durează circa 354 de zile, cu alte cuvinte cu unsprezece zile mai puţin decât un an solar. De aceea începutul anului

islamic, şi a fiecăreia dintre festivităţile anuale, rămâne în urmă, faţă de anul solar, cu un anotimp la fiecare opt ani şi cu un an întreg la fiecare treizeci şi doi de ani şi jumătate cu aproximaţie.

Shahada. Primul „stâlp" al cultului musulman constă în profesiunea sau confesiunea de credinţă, adică în enunţarea celor două adevăruri fundamentale ale islamului: unitatea şi unicitatea lui Dumnezeu şi misiunea profetică a lui Mahomed, potrivit formulei: „Nu este alt dumnezeu decât Dumnezeu iar Mahomed este trimisul lui Dumnezeu (*La ilaha illa Allah wa Muhammad rasul Allah*)". Pentru cel ce intenţionează să se convertească la islam e suficient să rostească această confesiune de credinţă în faţa unor martori.

Salat şi rugăciunea de vineri. Cea mai veche practică islamică este rugăciunea zilnică sau *salat*. Până la câţiva ani după hegira din 622, ea pare să fi fost cerută de Dumnezeu numai lui Mahomed şi era făcută numai de două ori pe zi, la răsăritul şi la apusul soarelui. În continuare, la Medina, ea a fost cerută tuturor musulmanilor şi a fost adăugată o a treia rugăciune, intermediară, probabil după exemplul evreilor care se rugau de trei ori pe zi. La Medina, Mahomed a instituit şi rugăciunea de la amiază a zilei de vineri, în primii ani după hegira, musulmanii se întorceau pentru a se ruga cu faţa spre Ierusalim, aşa cum făceau evreii. Mai târziu, în epoca aşa-numitei „rupturi cu evreii", direcţia rugăciunii (*qibla*) a fost schimbată de la Ierusalim la Meca, şi aşa a rămas până în zilele noastre. În decursul unui secol de la moartea profetului, numărul rugăciunilor obligatorii a fost fixat la cinci, de executat în momente determinate ale zilei: dimineaţa devreme, înainte de răsăritul soarelui, la amiază, la apusul soarelui şi seara târziu.

Începutul perioadei în care se efectuează rugăciunea rituală zilnică şi al perioadei în care lumea se duce vinerea la moschee e anunţată printr-o chemare publică, făcută de un preot al moscheii numit *muezin* (astăzi difuzată şi prin megafoane şi transmisă prin radio şi televiziune).

Credinciosul trebuie să fie într-o stare de puritate rituală, însoţită de o abluţiune rituală minora, pentru impurităţile minore, sau de una mai mare, pentru impurităţi majore.

Respectarea cu acurateţe a *salat* e o datorie obligatorie pentru toţi musulmanii, şi elementele sale esenţiale sunt prescrise de legea islamică şi de practica obişnuită. Executarea ei cu exactitate variază de la o şcoală juridică la alta, dar există un acord general asupra a treisprezece elemente esenţiale: şase formule de spus, şase acţiuni sau poziţii şi necesitatea ca aceste douăsprezece elemente să purceadă în ordinea prescrisă. În completare, mai sunt numeroase elemente obişnuite, recomandate dar nu obligatorii, asupra cărora există deosebiri notabile între o şcoală şi alta. Blocul central al rugăciunii îl constituie aşa-numita *rak a*, cuprinzând următoarele ceremonii: rămânând mereu în aceeaşi poziţie – e dată ca recomandabilă ţinerea încheieturii mâinii stângi cu mâna dreaptă – credinciosul recită sura iniţială din Coran, *fatiha*: „În numele lui Dumnezeu, Preamilostivul, Iertătorul. Laudă lui Dumnezeu, Stăpânul lumilor, Preamilostivul, Iertătorul, Suveranul din Ziua Judecăţii. Numai pe Tine trebuie să te slujim; numai Ţie trebuie să-ţi cerem ajutor. Călăuzeşte-ne pe calea cea dreaptă, pe calea celor pe care Tu i-ai binecuvântat, nu pe calea celor pe care Te-ai mâniat şi nici a celor ce s-au rătăcit”, la sfârşitul căruia e bine să se rostească *amin* (echivalentul „amen”-lui ebraic, şi mai târziu creştin), adăugând de obicei două versete din Coran; îşi apleacă trupul în faţă astfel încât palmele mâinilor să ajungă la înălţimea genunchilor; îşi îndreaptă din nou trupul în poziţie dreaptă în picioare; după care execută prosternarea, în aşa fel încât mai întâi genunchii, apoi mâinile şi în sfârşit fruntea să atingă pământul; se aşază apoi în genunchi, în timp ce mâinile, în general puţin deasupra genunchilor, ating coapsele; apoi execută din nou prosternarea, terminând în acest punct *rak a*. Credinciosul trece aşadar la poziţiile finale: în poziţia îngenuncheat, el trebuie să rostească una după alta profesiunea de

credinţă, rugăciunea sacramentală de binecuvântare pentru Profet, în sfârşit, urarea de binecuvântare care constă în întoarcerea capului mai întâi spre dreapta, rostind cuvintele „Pacea cu voi şi îndurarea cu Dumnezeu”, pe urmă spre stânga, rostind aceleaşi cuvinte.

Vinerea la amiază, musulmanii din lumea întreagă se adună în moscheile (MOSCHEEA*) din toată lumea pentru o funcţie specială numită „adunarea”. Elementele esenţiale ale cultului sunt date de o predică, de obicei împărţită în două părţi, urmată de o rugăciune specială. Se recomandă în mod special să se recile, înainte de începerea slujbei, o rugăciune individuală. Alte exerciţii obişnuite şi demne de laudă sunt considerate abluţiunile dinaintea slujbei, parfumarea, sosirea la timp şi recitarea unor sure din Coran şi a unor binecuvântări ale Profetului.

MOSCHEEA

Moscheea este o instituţie tipic musulmană care se diferenţiază în mod esenţial de instituţiile ebraice şi creştine analoge, sinagoga şi biserica. Principalele sale caracteristici arhitectonice sunt constituite de minaret sau turn, de unde se face chemarea la rugăciune; de „firidă”, care indică direcţia Meccăi către care trebuie să se întoarcă fidelul în timp ce se roagă; de „amvon”, o scară de obicei împodobită ducând spre un balcon de unde vinerea se ţine predica; în sfârşit, de o fântână sau vreo altă sursă de apă pentru abluţiuni. Cei mai importanţi preoţi ai moscheii sunt „cel ce călăuzeşte” rugăciunea, „predicatorul” care ţine predica de vineri şi muezinul care invită la rugăciune. În moscheile mai mici aceste funcţii sunt îndeplinite adesea de una sau două persoane, pe când în cele mai mari există uneori mai mulţi *imami* şi muezini.

Pomana rituală. Originea şi dezvoltarea primitivă a instituţiei islamice a *zakaty* pomana rituală (a nu se confunda cu *sadaqa*, pomana voluntară) sunt destul de clare. Înainte de hegira, distribuirea bogăţiei la săraci era indicată de Coran ca un act pios dar lipsit de trăsături instituţionale. După hegira, când restrânsa comunitate musulmană de emigranţi s-a aflat în situaţia de a fi

întreţinută de noii convertiţi din Medina, pomana a căpătat o nouă semnificaţie şi a devenit un sistem asistenţial islamic prin care cei care aveau un surplus de venituri le împărţeau cu cei care nu aveau îndeajuns. Totuşi nu s-a stabilit nicio contribuţie precisă. Ca răspuns la întrebarea adresată de un grup de credincioşi: „Cât trebuie să dăm?”, Coranul spune pur şi simplu: „Prisosul!” (II, 219 şi urm.). În decursul timpului acest „prisos” a fost interpretat în diferite moduri şi s-a stabilit o contribuţie minimă. *Zakat* a devenit în practică o taxă procentuală pe avere sau pe venit, sau pe o cotă specifică de animale. Ea trebuia să fie plătită în timpul recoltei, sub formă de alimente sau fructe; dacă era vorba de animale, după un an întreg de păscut; şi, în cazul unor metale preţioase şi al unor mărfuri, la sfârşitul anului. Acest sistem, care varia de la o zonă geografică la alta, a fost reglementat cu acurateţe de conducătorii religioşi şi politici. Odată cu constituirea statelor seculare moderne în întreaga lume islamică, pomana rituală a fost în general înlocuită de o taxă naţională şi de sisteme de asistenţă. Numai unele ţări, ca Arabia Saudită şi Libia, au păstrat-o în mod tradiţional. Astăzi, în cea mai mare parte a lumii islamice, ea a devenit o practică voluntară respectată la nivel local.

Postul. Bazele postului ritual sunt explicate de Coran în 11, 183 – 187. El trebuie respectat pe durata întregii luni a Ramadanului; bolnavii sau cei aflaţi în călătorie îl pot suspenda, recuperindu-l însă mai târziu. Coranul mai precizează în afară de aceasta că, pe durata acestei perioade, e permis să se întreţină raporturi cu propriile soţii şi să se mănânce şi să se bea „până când, la lumina zorilor, se pot deosebi un fir alb de un fir negru. Apoi ţineţi postul până la următoarea noapte şi nu rămâneţi în pat cu ele, ci retrageţi-vă în moschee”. După legea islamică ulterioară, acestea sunt „elementele esenţiale” ale postului: el trebuie ţinut începând cu puţin înaintea zorilor şi până puţin după apusul soarelui, timp de treizeci de zile în luna Ramadanului, de către toţi adulţii musulmani care sunt în deplinătatea facultăţilor lor; cât despre femei, ele

sunt scutite în zilele de menstruaţie sau în cele ulterioare unei naşteri. El e considerat întrerupt în ziua în care survin anumite violări, a căror listă exactă variază mult în funcţie de şcoli şi tradiţii. În timpul postului, trebuie evitate vorbele necuviincioase, flecăreala, bârfele şi orice altă acţiune care ar putea să provoace cuiva furie sau nelinişte, pe lângă toate acele acţiuni care pot aţâţa patimile în sine însuşi şi în ceilalţi.

Pentru tinerii care încep să-l practice, el constituie un fel de trecere la lumea adulţilor, ca un rit de iniţiere într-o viaţă religioasă trăită mai profund şi mai conştient. Aspectele comunitare contribuie şi ele la sublinierea importanţei sale: serile şi nopţile, din clipa întreruperii postului, sunt petrecute în veselie, cu invitaţi la mese festive şi în veghe de rugăciune şi de ascultare a versetelor din Coran.

Marele pelerinaj. Al cincilea stâlp al islamului îl constituie *hagg* sau „pelerinajul" la monumentele sacre de la Meca, cerută tuturor musulmanilor cel puţin o dală în viaţă, cu condiţia să fie din punct de vedere fizic capabili să suporte călătoria şi să şi-o poată permite. E vorba de reluarea unui vechi rit preislamic, reinterpretat în funcţie de noul crez monoteist şi despuiat, prin urmare, de aspectele sale polileisle: Meca a devenit într-adevăr singurul loc sacru sau *haram* al noii religii. În acest sens a fost reinterpretată şi prezenţa meteoritului negru *Ka'aba* şi în general natura şi funcţia templului care îl conservă. Tradiţia vrea, de fapt, ca locul în care apare el să fi fost ales de Dumnezeu înainte de crearea lumii şi ca el să fie imaginea unui templu construit în cer din porunca lui Dumnezeu însuşi de către îngeri: aşa cum aceştia se rotesc în adoraţie în jurul templului ceresc, aşa şi oamenii sunt chemaţi să facă aceasta în jurul celui pământesc.

Înainte de a întreprinde pelerinajul, e nevoie să fie formulată dreapta intenţie. Abia ajuns pe teritoriul Meccăi, pelerinul trebuie să intre în starea de sacralizare sau *ihram*. Teritoriul sacru al Meccăi ajunge până la o anumită distanţă în afara oraşului şi e delimitat de pietre şi de

diferite indicatoare. Este absolut interzis accesul non-musulmanilor acolo şi nu e voie să fie ucis niciun animal (cu excepţia celor nocive) şi nici să fie doborât vreun copac sau tufiş. Pe perioada în care e consacrat, credinciosul trebuie să se abţină de la orice practică sexuală, trebuie să se îmbrace cu două bucăţi de ţesături (în general albe) necusute şi nu are voie să se radă, să-şi tundă părul şi să-şi taie unghiile. Pelerinajul propriu-zis începe în ziua de 7 a lunii Dhu'l-hig ga în marea moschee din Meca, cu rugăciunea rituală de la amiază şi cu respectiva predică speciala despre obligaţiile pelerinajului. În ziua următoaere pelerinii o pornesc spre câmpia Arafat, aflată la circa patru ore de mers cu cămila la răsărit de Meca, oprindu-se pentru rugăciunea de la amiază în localitatea Mina, aflată la jumătatea drumului. Ziua de 9 constituie culmea pelerinajului. Imensa mulţime a pelerinilor, cu toţii purtând fără osebire acelaşi veşmânt alb, „se opreşte în faţa (*wuquf*) lui Dumnezeu în câmpia pustie, la poalele unui munte cunoscut ca „Muntele milostivirii”, de la prânzul mic şi până la apusul soarelui, repetând des formula-strigăt tipică a pelerinilor *labbaika Allahumma* „iată-ne, Doamne, în faţa Ta”. Imediat ce a apus soarele, cei prezenţi o pornesc în goană dinspre de munte către localitatea Muzdalifa, unde îşi petrec noaptea de 9 spre 10. Înainte de a se lumina de ziuă, se face aici un alt popas sau *wuquf*.cu respectiva alergare (*ifada*) înapoi până la Mina, unde se ajunge înainte de răsăritul soarelui. Ziua de 10 este ziua sacrificiilor. La Mina, pelerinii îndeplinesc unele ceremonii, care se termină cu raderea pe cap, care încheie pelerinajul. Legea mai cere ca pelerinul să se ducă la Meca pentru a face de şapte ori ocolul pietrei sacre; apoi se întoarce la Mina unde iese din starea sacrală. Zilele de 11, 12 şi 13 sunt zile de distracţie şi de sărbătoare.

8. Unitate şi diversitate

De pe vremea lui Mahomed, comunitalea islamică a avut tendinţa de a se diviza în diferite grupări. Deseori acest proces a fost influenţat de factori politici şi culturali adică teologici şi filosofici.

Un aspect important al acestui proces e reprezentat de aşa-numitul *sufism*, termen prin care de obicei se desemnează dimensiunea mistică a islamului. Ideile mistice au început să pătrundă în gândirea islamică la începutul primului secol al erei islamice, când în comunităţile islamice a apărut o formă de pietism ascetic. Nevoia crescândă de supunere la legea divină, încarnată în islamul oficial, a fost un alt factor care i-a ajutat pe misticii şi pe asceţii musulmani, supranumiţi *suji*. Ducând o viaţă de iubire şi de devoţiune pură faţă de Dumnezeu, sufli au dezvoltat o cale spirituală spre divinitate, articulată într-o serie de stadii de devoţiune şi de stadii de cunoaştere. Interesul sufilor faţă de această dublă cale spirituală a dus la doctrina anulării individului în Dumnezeu, sintetizată în faimoasa afirmaţie a lui al-Hallag (m. 922): „Eu sunt Adevărul”, unde. Adevărul” este unul dintre numele sau atributele lui Dumnezeu. Ideea că există diferite niveluri de devoţiune şi că numai o elită poate să ajungă la cel mai înalt, a introdus în islam conceptul de sfinţenie şi convingerea ce decurge de aici, trăită mai ales la nivel popular, că sfinţii ar dispune de puteri deosebite.

Tradiţia sufistă se distinge şi prin practicile sale. În timp ce, de pildă, musulmanii ortodocşi dezaprobă folosirea muzicii în ritualurile religioase, ordinele sufl din întreaga lume islamică, şi îndeosebi din Turcia, din Iran şi din regiunea indo-pakistaneză au dezvoltat o întreagă gamă de practici rituale care utilizau cântul, tobele şi alte instrumente muzicale, precum şi dansul.

Divizarea cea mai importantă faţă de islamul sunnit este cea reprezentată de şiiţi. Ei se numesc aşa deoarece constituie „partida lui Ali” (*şi’atăli*), vărul şi ginerele lui Mahomed. Şiiţii s-au născut ca mişcare politică printre cei care susţineau că ginerele lui Mahomed şi descendenţii săi (care, prin ñica sa Fatima, erau şi descendenţi ai lui Mahomed) erau singurii succesori legitimi ai Profetului în fhintea comunităţii musulmane. Odată cu succesul dinastiilor succesive a Omeiazilor şi a Abbasizilor şi cu constituirea islamului sunnit, şiiţii au devenit o comunitate

religioasă separată, care în cele din urmă a făcut din Iran centrul activităţilor sale. Ei au negat doctrina sunnită a „consensului”, dezvoltând, în locul ei, doctrina potrivit căreia exista în fiecare generaţie un şef sau călăuz (*imam*) infailibil. Aceşti şefi erau aşadar singura sursă a autorităţii şi a călăuzirii religioase. După majoritatea şiiţilor, numiţi imamiţi sau doisprezecimani, linia de succesiune a acestor şefi ajunge până la al doisprezecelea, dispărut în mod misterios în anul 878: odată cu acesta imamatul s-a sfârşit şi, în aşteptarea întoarcerii sale, locul lui a fost luat de colectivitatea învăţaţilor religioşi şiiţi sau *ulama*. Actualii ayatollahi se consideră paznicii imamatului. Şiiţii au dezvoltat pe lângă aceasta o teologie proprie originală, comentarii la Coran, un sistem juridic propriu şi modalităţi deosebite de desfăşurare a practicilor de cult.

Ceilalţi şiiţi sunt numiţi ismailiţi, deoarece contestă afirmaţia că al şaptelea *imam* ar fi fost Musa al-Kazim, susţinând că a fost fratele său Ismail care a murit de copil. Născută în secolul al IX-lea, această sectă a dezvoltat o teologie proprie, influenţată de neoplatonism şi îmbibată de seve gnostice. Ei au înflorit în secolul al X-lea şi au contribuit la instituirea dinastiei Fatimizilor în Egipt, Palestina şi Siria. În afară de aceasta au fost misionari activi ai islamului, răspândindu-se îndeosebi în Arabia meridională şi în Africa orientală.

Dintre diferitele subgrupări ale ismailiţilor pot fi amintiţi druizii, care cred în zeificarea şefului fatimizilor, al-Hakim (m. 1020), a cărui întoarcere o aşteaptă. Druizii sunt o sectă esoterică, ai căror membri se reunesc joia şi de asemenea vinerea ca şi ceilalţi musulmani, susţin cu tărie căsătoria monogamică şi au un cod etic propriu şi unele credinţe deosebite, ca aceea cum că Ali a fost o încarnare a lui Dumnezeu. În sfârşit, pot fi amintiţi în treacăt, printre celelalte disidenţe, „Asasinii”, care s-au despărţit de ismailiţi în Siria în perioada primei cruciade. Numele lor se trage de la folosirea haşişului; au devenit faimoşi prin atacarea forturilor cruciaţilor şi prin uciderea creştinilor.

În afară de aceste secte islamice există o largă varietate de grupuri care se inspiră din islam, uneori însă încălcându-i graniţele. Un exemplu remarcabil e oferit de Sikh-ii indieni, care îmbină unele credinţe şi practici islamice cu altele hinduiste. Un alt exemplu e furnizat de acele grupuri care, născute ca mişcări reformate islamice, ulterior s-au îndepărtat atât de mult de ortodoxie, încât până la urmă au fost excluse. Este cazul babilor, apăruţi în 1840 în Iran, şi al Ahmaienilor, apăruţi în 1880 în India.

9. Islamul modern în epoca modernă, islamul a fost nevoit să se confrunte, atât în exterior cât şi în interior, cu un larg evantai de forţe care i-au pus în discuţie, uneori în mod radical, identitatea. În exterior, decisivă s-a dovedit a fi confruntarea cu Occidentul şi forţele sale politice, sociale şi culturale: mare parte din lumea islamică, într-adevăr, din nordul Africii şi până în Indonezia, a căzut sud stăpânirea colonială europeană. Odată cu naşterea naţionalismului islamic şi cu instituirea unor state independente s-a dezvoltat mai târziu o luptă endemică pentru predominare între diferitele realităţi ale islamului, dintre care unele erau înclinate spre crearea de state seculare după model occidental, cu o legislaţie non-coranică, în timp ce altele aspirau la restaurarea unei forme oarecare de stat islamic în care viaţa islamică tradiţională să poată fi reluată netulburată de confruntarea corozivă cu modernitatea occidentală. Trebuie de asemenea reamintită importanţa pe care în secolul XX a avut-o, în multe ţări islamice, întâlnirea cu socialismul, atât marxist cât şi nemarxist. Reacţia musulmană la aceste forţe externe a fost foarte variată, generând mişcări şi poziţii diversificate.

Prima reformă revivalistă. Primelor secole care, aşa cum am văzut, au dus la apogeu dezvoltarea civilizaţiei musulmane, le-a urmat o lungă perioadă de stagnare culturală şi înţepenire doctrinară, care a însoţit islamul până în secolul al XVIII-lea al erei noastre, cu o evoluţie de sens opus celei occidentale.

Primele impulsuri ale unei vieţi noi au venit, pe la

sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de al XJX-lea, sub forma unor mişcări reformiste revivaliste, care au apărut în Arabia, în India şi în unele părţi din Africa. Una dintre primele şi cele mai influente s-a născut în Arabia centrală în urma eforturilor neobosite ale lui Muhammad ibn Abd-al-Wahhab (m. 1792), care urmărea să purifice islamul de influenţele străine. El era convins că musulmanii trebuiau să se întoarcă la credinţele simple şi practice urmate pe vremea lui Mahomed. Adepţii săi, wahhabiţii, se deosebesc aşadar prin apelul lor la un islam pur şi distinct faţă de o interpretare *ad litteram* a Coranului. Ei se inspiră din şcoala hanbalită, ridicând-o la o poziţie de autoritate. În afară de aceasta, şi-au unit forţele cu cele ale familiei Suud, care, pornind din capitala lor spre Riad, în Arabia centrală, au cucerit şi „au purificat" Meca în 1806 şi au continuat expansiunea până în 1818. La începutul secolului al XX-lea puterea lor a revenit în Arabia centrală şi în 1932 a fost întemeiat regatul Arabiei Saudite. De atunci credinţele şi practicile wahhabite s-au bucurat de o aprobare oficială în toată Arabia, inclusiv în oraşele sfinte Medina şi Meca, şi i-au influenţat pe musulmanii din întreaga lume, îndeosebi în regiunile pe cale de dezvoltare. Wahhabiţii susţin că vizitarea mormintelor celor consideraţi sfinţi sau căutarea unei intermedieri prin ei constituie o practică polileistă. Ei sunt împotriva respectării „zilei de naştere a Profetului", o sărbătoare larg celebrată în toată lumea musulmană. Consideră că este o greşeală să se interpreteze în mod alegoric Coranul sau să se accepte drept adevăr ceva care să nu fie confirmat de textul sacru, de *ḥadīth-eie* canonice sau de un raţionament convingător. În afară de aceasta, descurajează anumite inovaţii occidentale cum ar fi cinematograful, tutunul, dansul, astfel încât sunt supranumiţi puritanii islamului.

În India mişcarea de reformă a început încă din secolul al XVII-lea. După o perioadă de largă popularitate şi influenţă a sufismului, care a dus la convertiri în masă de la hinduism la islam, musulmanii ortodocşi au găsit un

reprezentant de autoritate în Ahman Sirhindi (m. 1625), care a atacat monismul filosofic al sufilor cei mai radicali, inserându-l într-un sistem care sublinia valorile tradiţionale şi situarea în centru a legii islamice. Reformele sale au fost ulterior îmbrăţişate şi întărite de Aurangzeb (m. 1707), musulmanul dominator care a fost apărătorul îndârjit al ortodoxiei sunnite în India. O jumătate de secol mai târziu, islamul indian a găsit un nou lider intelectual în Wali-Allah din Delhi (m. 1762), care, la fel ca şi contemporanii săi wahhabiţi din Arabia, intenţiona să „purifice" islamul de credinţele şi de practicile străine care îşi făcuseră loc între timp, restaurându-i chipul iniţial. Sistemul său se baza pe justiţia socială şi economică... Un discipol de-al său, Sayyd Ahmad din Bareli, a transformat această reformă intelectuală într-un adevărat „RĂZBOI SFÂNT. Într-adevăr, după întoarcerea dintr-un pelerinaj la Meca, el a organizat o armată şi a smuls de sub stăpânirea Sikh-ilor o mare parte din nord-vestul Indiei. Dominaţia musulmană în India a continuat până în 1815, când marele imperiu Moghul a fost cucerit de britanici.

Secolul al XIX-lea a fost martorul naşterii mai multor mişcări reformiste în Africa. La fel ca în India, aceste mişcări împleteau îndemnul către o întoarcere la învăţăturile simple ale primului islam cu folosirea unor metode sufi de organizare şi de propagare a ideilor. Ordinul idrisi, fondat de Ahmad ibn Idrisi (m. 1837), a respins ideea sufi de unire cu Dumnezeu şi a propus, în locul ei, unirea cu spiritul lui Mahomed, ca unic ţel legitim al misticismului islamic. Fondatorul acestei mişcări nu a fost doar un sufi practicant, ci şi un specialist al legislaţiei islamice. Ca şi wahhabiţii, el a respins conceptul clasic al „consensului", proclamând în locul acestuia dreptul de a avea o opinie individuală. Din ordinul idrisi s-au născut alte ordine independente, dintre care cel mai important a fost sanusiyya, fondat în 1837 de discipolul algerian al lui Idris, Muhammad Ali al-Sanusi (m. 1859) care a instituit un ritual propriu de tip sufi şi a organizat mai departe douăzeci de centre sau „celule" mai ales în nordul Africii.

Asemenea maestrului său, şi el a proclamat dreptul la „războiul simt” şi a pregătit pentru adepţii săi norme legale în domeniul economic şi social. Ordinul sanusi a pus la punct un program de reforme sociale care se extindea la activitatea politică. El a fost activ în mişcările panislamice şi anticoloniale şi a jucat un rol în eliberarea Libiei de sub stăpânirea colonială italiană. Când în 1951 a fost întemeiat regatul Libiei (care avea să dureze până în 1969), şeful ordinului sanusi a devenit Idris I, primul rege al noii naţiuni.

RĂZBOIUL SFÂNT

Jihadul, tradus în general prin „război sfânt”, înseamnă literalmente „efortul” ce trebuie depus pentru a străbate „calea lui Dumnezeu” şi se referă mai precis la „lupta împotriva necredincioşilor”. O definiţie tipică a unui doctor în legea islamică este următoarea: „Lupta pe care o duce musulmanul împotriva necredinciosului cu care nu are niciun pact [sunt excluse religiile Cărţii, ca ebraismul şi creştinismul deoarece ele rămân fidele pactului] cu scopul de a exalta cuvântul lui Dumnezeu Preaînaltul”.

Jihadul nu face parte din cei cinci „stâlpi” ai islamului, chiar dacă în Coran (IX, 41) credincioşii sunt îndemnaţi stăruitor să-l pună în practică. Datoria *jihadului* (cuvântul acesta nu are plural) e mai întâi de toate datoria comunităţii în ansamblul ei şi nu a individului luat separai, o condiţie permanentă care va ajunge la capăt numai atunci când lumea va fi devenii teritoriu al islamului sau al păcii (*dar al islam*), adică atunci când toţi oamenii vor fi acceptat credinţa în Dumnezeu şi în trimisul său Mahomed. După jurisprudenţa islamică, teritoriului păcii i se opune cel al războiului, adică acela care nu este încă teritoriu islamic: sarcina *jihadului* nu este deci exclusiv aceea de a extinde imperiul islamic, ci de a răspândi cuvântul lui Dumnezeu, în opoziţie cu unele mişcări tradiţionaliste şi radicale, care şi astăzi susţin aplicarea forţei în această luptă misionară, majoritatea şcolilor şi a juriştilor subliniază aspectul paşnic al *jihadului*.

Alături de aspectul general şi de cel misionar, al

treilea aspect esenţial al *jihadului* este cel interior, conslând în efortul depus de orice musulman pentru a arăta lui Dumnezeu cuvenita supunere, respectând şi urmând poruncile lui şi practicând caritatea.

Aceste mişcări reformiste au ceva comun prin exigenţa de a restaura islamul originar lăsând deoparte dezvoltările culturale ulterioare, prin respingerea, în consecinţă, a ideii că „adevăratul” islam a fost acela din perioada medievală, prin neacceptarea „consensului” şi a ideilor noi importate din Occident, în sfârşit, prin propensiunea de a duce mai departe reforma revivalistă prin forţa armelor.

Reforma modernistă. Către jumătatea secolului al XIX-lea, în islam au început să-şi facă apariţia concepţii hotărât moderniste, îndeosebi în India şi în Egipt, aceasta şi ca o consecinţă a „cotiturii” coincizând cu campania din Egipt, întreprinsă de Napoleon în 1798, care în mod normal e socotit drept punctul de pornire al vastei mişcări de reînnoire care s-a desfăşurat în deceniile următoare.

În India, musulmanii au boicotat şcolile de stat şi, prin urmare, au renunţat la serviciile statului, din moment ce considerau India britanică o societate non-musulmană. Totuşi, Ahmad Kkan (1817 – 1889) şi-a dat seama că, procedând astfel, îşi făceau rău doar lor înşişi; a încurajat, prin urmare, lealitatea faţă de britanici, în convingerea că musulmanii, care trăiau în India în condiţii de libertate religioasă, ar trebui să profite de această situaţie. El i-a îndemnat pe coreligionarii săi să-şi facă o educaţie modernă şi a fondat în 1857 un institut – astăzi universitatea din Aligarh – unde se putea preda tot ce era mai bun în gândirea occidentală, bărbaţilor ca şi femeilor, într-o atmosferă islamică. Susţinea de fapt că musulmanii nu trebuiau să se sustragă de la confruntarea cu lumea modernă, interpretând şi adaptând credinţele şi practicile tradiţionale ale islamului în lumina raţiunii şi a ştiinţelor occidentale, convins fiind că ştiinţa şi islamul nu erau în contradicţie. A încurajat, în consecinţă, revizuirea practicilor poligamice şi sclavagiste tradiţionale, judecate

ca rele sociale.

Un alt eminent reformator indian a fost juristul şiit Amir Ali (m. 1928), care şi el primise o educaţie de tip britanic. Chiar dacă sub multe aspecte a rămas ortodox, a dat interpretări modernizante despre „stâlpi” şi despre alte îndatoriri religioase, invocând şi el abolirea unor practici tradiţionale ca sclavia şi poligamia. Teza sa principală era că islamul încorporează valori morale şi sociale care tind spre modernizare: în timp ce învăţămintele spirituale ale Coranului sunt eterne şi imuabile, reglementarea coranică specifică a vieţii musulmane nu trebuie să fie considerată permanentă, ci trebuie să se adapteze şi să evolueze odată cu schimbarea generală a condiţiilor de viaţă. Unele idei ale lui, ca aceea cum că autorul Coranului era Mahomed, au stârnit scandal. În sfârşit, el i-a îndemnat pe fideli să citească şi singuri Coranul, fără povara interpretărilor oficiale.

Între timp, în Orientul Mijlociu, concepţii asemănătoare erau exprimate de cel mai important exponent al modernismului egiptean, Muhammad Abduh (m. 1905). Şi el afirma compatibilitatea dintre islam şi ştiinţa modernă, îndemnându-i pe musulmani să cultive filosofia occidentală şi să-şi lărgească propriile sisteme şi programe educative. El a fost în măsură să efectueze aceste reforme atunci când a fost numit şef al milenarei şcoli a moscheii din Cairo, transformată în universitatea al-Ahzar.

Dezvoltări actuale. Secolul XX a fost martorul formării feluritor grupări şi mişcări islamice, care au urmărit sau au combătut interesele şi programele modernismului islamic din secolul al XIX-lea. Unele dintre aceste mişcări s-au implicat în domeniul social şi politic.

În Egipt moştenirea lui Muhammad Abduh a fost asumată pentru un timp de o mişcare numită Salafiyya („Părinţii fondatori”), condusă de Muhammad Rashid Rida (m. 1935), care a completat comentariile la Coran ale lui Abduh şi le-a publicat într-un ziar influent, fondat de el însuşi, „al-Manar” („Farul”). Salafiyya, o grupare de

reformişti conservatori care se considerau a fi nişte hanbaliţi, au invocat unele reforme juridice şi sociale, combătând în acelaşi timp reformele avansate de modernişti. Mişcarea a trecut pe poziţii fundamentaliste (FUNDAMENTALISM*) şi anti-intelectualiste, sfârşind prin a dispărea. Moştenitoarea ei directă a fost Frăţia musulmană, fondată de Hasan al-Banna (m. 1949), care, încă student fiind, fusese la Cairo un adept al lui Rashid Rida. Convins de faptul că activitatea de revitalizare a societăţii musulmane reclama, mai mult decât o implicare intelectuală, o prezenţă activă în rândul maselor, a organizat numeroase centre în tot Egiptul, contribuind la răspândirea mişcării şi în Siria, Palestina, Sudan şi în alte părţi ale lumii arabe. În Egipt, mişcarea a devenit tot mai politică, până când, în 1954, împreună cu alte partide politice, a fost interzisă. În ultimii ani, în Egipt şi în alte ţări islamice, a fost trezit din nou interesul faţă de temele şi aspiraţiile Frăţiei, deseori împletit cu un sentiment anti-occidental.

Echivalentul indo-pakistanez al Frăţiei este Partidul islamic, fondat în 1941 de către Abul al-Mawudi (m. 1979). Pakistanul (cuvânt care înseamnă „naţiunea celui pur \ *pak*}”) a fost înfiinţat în 1947 ca rezultat al unui nou experiment în lumea islamică. Ideea în urma căreia a apărut acesta, propusă de filosoful şi poetul modernist Muhammad Iqbal (m. 1938) şi mai târziu transpusă în practică de Muhammad Ali Jinnah, care a fost şi primul preşedinte, era de a decupa zonele cu majoritate islamică din India britanică, constituind un stat independent compus numai din musulmani. Jinnah, care nu a fost un om deosebit de religios şi care nu avea în minte un stat teocratic dominat de *mullahi*, a murit în 1948, înainte să fie publicată o constituţie. De atunci, absenţa unui conducător puternic şi lipsa de consens între politicieni a împiedicai realizarea unui stat ideal musulman.

Secolul XX a fost de asemenea martorul sfârşitului imperiului otoman şi al califatului, şi totodată al instituirii unui stat secular în Turcia (prezidat de Kemal Atatürk

începând din 1923) şi a unor regimuri revoluţionare islamice în Sudan (1969), în Libia (1969) şi în Iran (1979). Astăzi islamul continuă să fie o forţă religioasă şi politică activă şi dinamică, în puternică expansiune în unele părţi ale lumii, prezent tot mai mult în Occident datorită unei diaspore islamice crescânde cu consecinţe imprevizibile, în sfârşit, în multe ţări cu rădăcini islamice tradiţionale, aflate tot mai mult într-o poziţie de critică şi de respingere a lumii moderne.

Bibliografic

ARBERRY A.J., 19792, *Sufism*: *an Account of the Mystic of Islam*, London. Arkoun M., 1985, *La pensée arabe*, Paris.

Badie B., 1987, *Les deux états*: *pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris.

Bausani A., 1955, // *Corano*, Firenze.

Bausani A., 1959, *Persia religioasa*, Milano.

Bausani A., 19872, *L'Islam*, Milano.

Bell R., 1953, *Introduction to the Qu'ran*, Edinburgh.

Berque J., 1990, *Le Coran*, Paris.

Blachère R., 1947 – 1950, *Le Coran*. *Traduction nouvelle*, 3 vol., Paris.

Corbin H., 1971 – 1972, *En Islam iranien*, 4 vol., Paris.

Corbin H., 1989, *Histoire de la philosophie Islâmique*, Paris.

Endress G., 1982, *Der Islam*: *cine Einfuhrung în seine Geshichle*, München. Étienne B., 1987, *L'Islamisme radical*, Paris.

Filippani-Ronconi P., 1973, *Ismailiţi ed „Assassini"*, Milano.

Gardet L.

— Anawati M.M., 198P, *Introduction à la théologie musulmane*. *Essai de Théologie comparée*, Paris.

Geertz C., 1968, *Islam Observând*, London.

Holt P.M. – Lambton A.K.S. – Lewis B. (ed.), 1970, *The Cambridge History of Islam*, 2 vol., Cambridge.

Hourani A., 1991, *Islam în European Thought*,

Cambridge.
Laoust H., 1965, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris.
Lapidus I.M., 1988, *a History of Islamic Societies*, 2 vol., Cambridge. Massignon L., 1970, *Parole donnée*, Paris.
Molé M., 1965, *Lwa mystiques musulmans*, Paris.
Paret R., 1977, *Der Koran*, 2 vol., Sluugart.
Scarcia Amorelli B., 1994, *Sciiţi nel mondo*, Roma.
SCHIMMEL A., 1975, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill.
Scill MMEL A., 1994, *Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam*, Albany.
Snouck Hurgronie C., 1980, *Het Mekkaansche feest*, Leiden.
Ventura A., 1995, *L'Islam sunnita nelperiodo classico* (*VII-XVI acolo*); *Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, 111: *Religioni dualiste. Islam*, Roma-Bari, pp. 155 – 257; 339 – 417. Vercellin G., 1996, *Istituzioni del mondo mussulmano*, Torino.
Waardenburg J., 1969, *L'Islam dans le miroir de I'Ocident*, Paris.
Watt W.M., 1989, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London.

Religii dualiste

J. *Introducere*

Spre deosebire de MONOTEISM* şi de POLITEISM*, care se definesc prin opoziţie reciprocă în virtutea existenţei unui dumnezeu unic (cu excluderea oricărui alt dumnezeu) sau a existenţei unui *panteon* coordonat în mod ierarhic de mai mulţi zei, prin termenul dualism se descrie de obicei o serie de doctrine diteiste care se disting prin existenţa, în primul rând pe planul cosmologic al creării lumii, a doua principii aflate în conflict. Ca atare, dualismul poate fi situat, din punct de vedere tipologic, la jumătatea drumului dintre credinţele politeiste şi credinţele monoteiste. De fapt, după cum vom vedea, chiar dacă nu toţi istoricii religiilor sunt de acord atunci când vorbesc

despre „religii dualiste”, preferând să înţeleagă dualismul mai degrabă ca o formă a discursului religios care apare şi se afirmă în tradiţiile religioase cele mai diferite, religiile dualiste pe care le vom analiza, şi anume gnosticismul şi maniheismul, au drept caracteristică apariţia lor pe un teren religios tipic monoteist: acela al monoteismului din tradiţia iudeo-creştină. În cadrul acesta, prin urmare, vom face abstracţie de problema mai generală a dualismului etnologic şi a variaţiunilor şi ramificaţiilor sale, pentru a ne concentra asupra acelor religii istorice, apărute în secolele I şi II ale erei noastre, care au sfârşit prin a se impune ca exemple tipice de religii dualiste. Prin urmare, va fi lăsată deoparte problematica generală a criteriilor de clasificare a diferitelor tipuri de dualism, pentru care se face trimitere la bibliografie şi în special la lucrările lui U. Bianchi.

Pentru scopurile noastre va fi suficient să ne limităm la a observa că problema dualismului este, în spaţiul religios, strâns legată de problema originii Răului, este, aşadar, o consecinţă a acelei răscruci fundamentale în virtutea căreia în diferite tradiţii religioase, în timp ce se afirmă un pesimism cosmic şi antropologic crescând care vede în Rău o componentă esenţială a ordinii constituite, se tinde, totodată, pe fondul unei schimbări radicale a concepţiei despre divin, ca Dumnezeu să fie scutit de orice responsabilitate referitoare la originea acestui Rău, perceput ca o realitate *sui generis*, înzestrat de aceea cu o consistenţă ontologică proprie.

În acest context, prin „religii dualiste” se înţeleg acele religii care, deşi caută în felul lor să prezerve transcendenţa absolută şi unicitatea principiului divin, în încercarea de a concilia existenţa unui Dumnezeu absolut bun cu existenţa unui Rău radical de care El nu este în niciun fel responsabil, au recurs la un demers teologic tipic dualist, care presupune existenţa a două principii divine, dintre care unul este cauza şi originea Răului.

După cum am văzut, o religie dualistă e zoroastrismul (cap. X), din moment ce dualismul constituie un element

distinctiv al mesajului originar al lui Zoroastru însuşi. Alte religii dualiste tipice, pe lângă cele pe care le vom examina, sunt mandeismul şi diversele dualisme care au însoţit istoria creştinismului medieval, de la bogomilism la catarism. Aşa cum ne învaţă istoria acestor religii, în esenţă se pot găsi două moduri de a raporta principiul răului la principiul binelui. Pe de o parte, aşa cum se întâmplă în maniheism sau în anumite forme de catarism, putem avea o formă radicală de dualism, în virtutea căreia cele două principii au o consistenţă ontologică egală, Principiul răului coexistând *ab aeterno* cu cel al binelui; în general, în aceste sisteme, unei perioade iniţiale de separaţie îi urmează o perioadă – care stă la baza originii înseşi a cosmosului şi a omului – în care, ca urmare a unui „incident" iniţial, provocat îndeobşte de forţele răului, are loc un amestec între cele două regnuri, care stă la baza istoriei înseşi a cosmosului şi a omului. Scopul escalologiei este de a relata cum se va ajunge la înfrângerea definitivă a forţelor răului, care vor fi pentru totdeauna separate de cele ale binelui. Pe de alta, cum e cazul în anumite forme de gnosticism, găsim o formă atenuată de dualism: în acest al doilea caz, originea răului, pentru a nu ameninţa unicitatea divină, trebuie căutată în sânul divinităţii înseşi. Merită în orice caz să se sublinieze cum în ambele forme, expresii tipice ale pesimismului religios, au totuşi comun o tendinţă optimistă fundamentală, constând în convingerea triumfului definitiv al forţelor binelui.

2. Gnoza

Cunoaşterea gnostică. Prin gnoză (de la grecescul *gnosis*, „cunoaştere") se înţelege în general o formă de cunoaştere religioasă care se salvează de la sine. Ea nu depinde de un obiect anume, întrucât îşi are în ea însăşi valoarea şi temeiul. Este, aşadar, cunoaşterea totală, capabilă să transcendă dihotomia subiect-obiecl, ba chiar orice dihotomie, deoarece este cunoaştere absolută a absolutului. Cunoaştere mântuitoare care, prin însăşi natura sa, se opune credinţei, gnoza prinde rădăcini în experienţa, generic umană, a divizării şi a sciziunii: dintre

sine şi lume, dintre sine şi Dumnezeu, dintre sine şi sine în sensul eului empiric. Sfâşiere, aşadar, care ameninţă şi unitatea individului, minindu-i imegritalea. Prin caracterul său de globalitate şi de absolut, cunoaşterea gnostică se consideră capabilă să depăşească aceste dihotomii, recuperind integritatea ameninţată şi restaurând unitatea pierdută.

Forme gnostice de cunoaştere mântuitoare sunt prezente în numeroase tradiţii religioase, teiste sau nonteiste, de la hinduism, cu dialectica sa între principiul ontologic individual sau *ātman* şi principiul ontologic general sau *Brahman*, până la buddhismul de la începuturi, care pentru unii ar reprezenta o formă pură (adică lipsită de referinţe mitologice) de cunoaştere gnostică; de la Cabala ebraică la formele gnostice prezente în anumite tradiţii esoterice islamice. Este vorba de forme condiţionate din punct de vedere istoric, greu de readus la unitate şi care, oricum, fac problematică discuţia despre „gnoza eternă”. Ceea ce o fenomenologie a gnozei poate revela este cel mult oscilaţia între aceşti doi poli: pe de o parte, sentimentul sfâşietor al unei despărţiri, al unei divizări, al unei rupturi, provocate şi induse de existenţa răului, a unui rău ontologic configurându-se în diverse moduri pe planul reprezentărilor mitologice; şi, pe de alta, exigenţa, culminând tocmai în gnoză, de a depăşi această sciziune, recuperind şi restaurând unitatea pierdută. Gnosticul este, aşadar, cel care, în virtutea unei iluminări sau a unei revelaţii (după cum prevalează elementul intuiţiei interioare sau al comunicării exterioare din partea unei figuri de mântuitor), este capabil, regăsindu-şi propriul sine, să depăşească definitiv sfâşierile prezente, restabilind identitatea originară şi, odată cu aceasta, făcând să coincidă *arche* şi *telos*, începutul şi sfârşitul propriei existenţe.

Sursele gnosticismului. Din punct de vedere cronologic, prima formă istoric realizată şi documentată de gnoză e gnosticismul, o mişcare religioasă apărută în secolele I şi II d.Hr. şi înfloritoare în secolele al II-lea şi al

III-lea d.Hr., cunoscută în primul rând din numeroasele surse gnostice, îndeosebi scrierile din biblioteca în limba coptă descoperită la Nag Hammadi în 1945, care, alături de scrieri nongnostice (ca tratate ermetice, fragmente ale unor lucrări platonice, *Maximele lui Sextus* şi scrieri creştine apocrife ca *Faptele lui Petru*), cuprinde tratate gnostice care au schimbat profund cunoaşterea acestui fenomen religios, confirmând natura de religie a cărţii proprie gnosticismului, potrivit căruia dezvăluirea tainelor lumii superioare este fixată în scrieri sacre aparte. Spre deosebire însă de adevăratele religii ale cărţii, ca ebraismul, creştinismul sau islamul, scrierile gnostice nu posedă o valoare normativă, prin aceasta diferenţiindu-se şi de scrierile maniheene. În al doilea rând, el este cunoscut graţie scrierilor prin care era combătut de unii Părinţi ai Bisericii începând de la jumătatea secolului al II-lea d.Hr. (de către Iustin şi Irineu, prin autorul unei lucrări cunoscute ca *Refutatio*, şi până la *Panarion-ul* lui Epifanios, episcop de Salamina, scris în a doua jumătate a secolului al IV-lea), care au combătut gnosticismul ca erezie creştină şi care, în respingerile lor, reproduc documente preţioase şi astăzi. Nu trebuie uitată nici respingerea gnosticismului întreprinsă de Plotin: într-adevăr, întemeietorul neoplatonismului a avut în cadrul şcolii sale şi gnostici. Cu timpul, el a realizat totala deosebire care despărţea a sa reinterpretare a platonismului de mitologiile gnostice. Într-un tratat faimos despre *Enneade* (II, 9) el a respins în mod radical gnosticismul, demonstrând de altfel o comprehensiune profundă a sistemului de gândire pe care îl combătea, lucrarea fiind considerată până astăzi de o importanţă fundamentală pentru o mai bună înţelegere a acestuia.

Mitul gnostic. Gnoza gnosticismului are drept obiect ceea ce gnosticul consideră a fi adevărata realitate spirituală a omului: Şinele ontologic, real, consubstanţial cu însăşi substanţa divină. Transmisă de un reveiator/mântuitor şi garantată de o tradiţie esoterică deosebită, această cunoaştere prin sine îl mântuieşte pe

cel care o primeşte. Deseori această iluminare/revelaţie e însoţită de o indicaţie sau instrucţiune, prin intermediul căreia adeptul este iniţiat în misterele gnozei şi care se bazează pe comunicarea esoterică unei povestiri mitice, care are scopul de a răspunde la întrebările esenţiale ale gnosticului. Acestea din urmă sunt legate de o concepţie pesimistă despre lume şi despre creatorul ei, demiurgul sau meşterul divin (evidentă preluare a meşterului divin din *Timaios* al lui Platon, dar totodată o reinterpretare negativă a Dumnezeului creator din Vechiul Testament), considerat un dumnezeu ignorant sau perfid opus Dumnezeului bun absolut transcendent, necunoscut şi incognoscibil altfel decât prin revelaţia gnozei.

În jurul acestui nucleu dualist, care opune lumea întunericului creată de demiurg lumii superioare şi luminoase a plenitudinii divine sau *pteroma* (dualism cosmologic), principiul spiritual sau pneurna latentă în gnostic compusului psihofizic creat de demiurg, care întemniţează această realitate divină (dualism antropologic), se construieşte lumea pestriţă a mitologiei gnostice. Spre deosebire de mitologiile caracteristice religiilor lumii antice, ea se distinge prin relatarea unui eveniment ce cunoaşte la origine plenitudinea unei lumi divine, care, în urma unui „incident” înăuntrul vieţii înseşi a plero mei (incident interpretat în felurite moduri şi care, în versiunea lui cea mai cunoscută, se configurează ca vină săvârşită de ultimul dintre eonii emanaţi de perechea primordială, în general identificat cu Sofia), dă naştere unui univers al carenţei şi al vidului, cosmic şi uman.

Această mitologie, caracterizată printr-un înalt grad de autoreflexivitate, din moment ce narează faptele acelui zeu deosebit care este Anthropos-ul pleromatic, cuprinde o teologie, care este în acelaşi timp o teogonie, pentru că narează „naşterea eternă” a Dumnezeului necunoscut, este o teozofie, de vreme ce graţie acestui mit se poate pătrunde în însăşi taina acestei naşteri; o cosmogonie, care conţine versiunea gnostică, antibiblică, a genezei acestui cosmos sediu al răului şi operă a demiurgului; o

antropogonie, potrivit căreia demiurgul şi cortegiul său de îngeri perfizi creează compusul psi hofizic trecător, căruia apoi (recitire gnostică a Facerii II, 7) demiurgul îi insuflă fără voia sa pneuma transmisă de Mamă, Sofia extrapleromatică, producând astfel primul om potenţial din substanţă pneumatică; în sfârşit, o escatologie, potrivit căreia lumea demiurgică materială e menită distrugerii, putând supravieţui numai materia spirituală care se va dovedi capabilă să-şi recunoască adevărata natură şi origine. În concluzie, mitologia gnostică nu face decât să nareze faptele acelui dumnezeu deosebit care este cel gnostic, reamintindu-i originile, explicitând cauzele uitării care l-a azvârlit în lumea aceasta de întuneric şi de moarte, arătându-i în acelaşi timp, tocmai prin „căutarea timpului pierdut” pe care gnoza o face posibilă, calea spre mântuire.

Gnoza este, prin dialectica internă care o caracterizează, o formă tipică de proces autoizbăvitor. În acest sens, nu puţine sunt textele gnostice în care procesul mântuitor pus în mişcare de gnoză e un proces de autocunoaştere, adică de cunoaştere a propriei realităţi divine. Acest lucru e adevărat îndeosebi pentru textele gnostice neinfluenţate sau atinse superficial de creştinism. Nu puţine, pe de altă parte, şi de mare însemnătate teologică sunt textele gnostice ale unor gânditori (ca Basilide şi, mai ales, Valentin şi şcoala sa), în care influenţa creştină determinantă s-a tradus prin construirea unei soteriologii unde elementul harului divin şi al deosebitei sale alcătuiri mântuitoare ocupă locul central.

Teologia gnostică. Până astăzi nu s-a căzut de acord asupra originii gnosticismului şi nici asupra modului de a înţelege raportul dintre momentul creştin şi momentul necreştin. E cert, pe de altă parte, că gnosticii creştini au fost, în ordinea timpului, primii teologi creştini, primii gânditori, cu alte cuvinte, au aplicat sistematic categoriile filosofice ale gândirii greceşti, în special în versiunea sa platonică, la cercetarea tainei vieţii divine acţionând pe planul, numai aparent paradoxal, al unei mitologii

raţionale, în realitate construind un sistem teologic îndrăzneţ şi profund din punct de vedere speculativ.

Ca *Deus absconditus*, Primul Principiu al gnosticilor este *Deus* în sensul de substanţă infinită, informă, necunoscută, care nu poate fi cunoscută decât pe cale negativă, de vreme ce înăuntrul ei nu cunoaşte determinări de niciun fel. Ca atare, nu întâmplător el este definit ca Prepărinte: într-adevăr, El nu coincide cu fiinţa, ci o transcende, întrucât sursa lui e înzestrată cu o existenţă absolută şi exclusivă din care nimeni nu face parte; nici nu e principiul a ceva sau, şi mai puţin, tată al unui fiu, lucru care l-ar proiecta în afara desăvârşitei lui autosubzistenţe.

Situaţia aceasta de autosuficienţă perfectă se întrerupe la un anumit punct, în textele gnostice necreştine, trecerea de la o economie autosubzistentă dar nefecundă (şi definită deci virginală) la economia limitată dar fecundă întoarsă spre exterior este descrisă, din punct de vedere mitic, ca autocontemplaţie fecundantă a Prepărintelui. El se vede pe sine în sine însuşi ca într-o oglindă, identificat cu apele vieţii, substanţa pneumatică feminină care îl înconjoară în eternitate. În felul acesta, El îşi manifestă faţă de el însuşi propria asemănare. E vorba de un proces în sine necesar, de o naştere eternă, în sensul că Primul Principiu există ca atare tocmai deoarece contemplă în eternitate, în virtutea unei „priviri” anume, a unei „viziuni” anume, infinitatea propriei substanţe. În textele gnosticismului creştin, dimpotrivă, această Mngere a cercului etern al autosuficienţei divine, prin care Tatăl îl zămisleşte pe Fiu, se configurează ca un act insondabil de graţie, care trimite iarăşi la misterul libertăţii divine.

În virtutea autocontemplaţiei, Prepărintele zămisleşte deci „în sânul său” pe Fiul, iniţiind astfel economia izbăvitoare. Zămislirea Fiului, „unicul în măsură să-l cunoască pe Tatăl”, coincide de fapt cu manifestarea potenţialităţilor latente în natura divină şi care se vor realiza sub forma pleromei. Întâmplările dinlăuntrul pleromei, pe de altă parte, care posedă o valoare exemplară, prefigurează întâmplările ulterioare cu rătăciri

şi regăsiri ale gnosticului.

Pentru o istorie a gnosticismului. Natura mimetică a gnosticismului face problematică orice încercare de a-i reconstitui, chiar şi în chip ipotetic, începuturile. La aceasta se adaugă faptul că sursele originale sunt în general povestiri mitice deloc interesate de faptele istorice reale. Pentru a încerca reconstituirea istoriei gnosticismului şi orientarea în numeroasele ramuri şi şcoli cărora el le-a dat viaţă, s-a recurs, prin urmare, de nevoie, cu toate precauţiile de rigoare, la sursele eretice sau, oricum, la însemnările unor observatori din afară, chiar dacă sunt polemice şi critice, cum ar fi cele atribuite lui Celsus, cuprinse în *Contra lui Celsus* a lui Origene, sau cele, referitoare la şcoala lui Plotin, cuprinse în *Viaţa lui Plotin*, a discipolului său Porphirios.

Ereziologii l-au identificat ca iniţiator al gnosticismului pe Simon Magul (Faptele 8, 9 – 25), un vrăjitor, numit de discipolii săi „marea putere a lui Dumnezeu”, care, cu puterea sa taumaturgică, ar fi sedus mulţimile în Samaria. Trebuie să aşteptăm totuşi aproape un secol pentru a afla, în însemnarea despre el transmisă de Iustin (mort în jurul anului 165), prezenţa unui adevărat mit gnostic, gravitând în jurul izbăvirii unui Prim Gând (Ennoia), căzut prizonier trupului şi identificat în Elena. Nu există însă un acord între cercetători dacă şi în ce măsură acest elaborat mit gnostic, atestat pe la jumătatea secolului al II-lea, va fi fost deja prezent în acţiunile şi în predicile lui Simon din Faptele şi dacă nu s-a datorat mai degrabă influenţei ulterioare a valentinianismului din secolul al II-lea d.Hr. În spatele acestei controverse se ascunde un conflict de interpretare mai amplu şi anume, dacă şi în ce măsură gnosticismul, departe de a fi o religie de sine stătătoare de origine necreştină, nu este, în realitate, aşa cum voiau vechii ereziologi, o erezie creştină.

Numai odată cu prima jumătate a secolului al II-lea, abandonând domeniul ipotezelor, se găsesc mărturii sigure. referitoare la existenţa unor şefi de şcoală gnostici, operând în centre ca Alexandria şi Roma. Primul este

Basilide, activ sub împăraţii Adrian şi Antonius Pius (117 – 161 d.Hr.). El a trăit la Alexandria şi a fost autorul multor scrieri, printre care o lucrare de exegeză în 24 de volume. Din această operă vastă ereziologii au conservat unele fragmente care transmit două versiuni nu lesne de conciliat ale sistemului său.

La Roma, către jumătatea secolului, activează Marcion şi Valentin. În ceea ce-l priveşte pe primul (mort pe la 154 – 160 d.Hr.), se continuă discuţia despre natura sistemului său, dacă şi în ce măsură poate să facă parte dintre sistemele gnostice din secolul al II-lea. Alături de unele trăsături care îl înrudesc cu marile sisteme gnostice din acea vreme, ca diteismul care îl opune pe Dumnezeul străin al iubirii, vestit de Iisus, Dumnezeului drept şi creator, identificat cu Dumnezeul Vechiului Testament, se înregistrează unele absenţe, ca aceea a unei mitologii şi a temei cunoaşterii de Sine, care îl deosebesc net de gnosticism şi tind să valideze interpretarea sistemului lui Marcion ca o formă de paulinism radical.

Cât despre Valentin, activ la Roma către jumătatea secolului al II-lea, el este fondatorul unei şcoli semnificative, ce poate fi considerată, în lumina vastei documentaţii aflate în posesia noastră, drept şcoala cea mai originală şi mai importantă a gnosticismului din secolul al II-lea, caracterizată prin încercarea de a reinterpreta datele credinţei creştine în lumina unei speculaţii teozofice pe fond mitic. În felul acesta, valenlinienii au adus o contribuţie fundamentală la apariţia teologiei creştine, ai cărei reprezentanţi cei mai semnificativi, de la Irineu la Tertulian, de la Clement Alexandrinul la Origene, au elaborat în mod expres sistemele lor teologice ca reacţie polemică, dar şi sub impulsul speculaţiilor valentiniene.

Această şcoală era împărţită în două ramuri: „anatoliană” şi orientală, gravitând în jurul Alexandriei, şi „italică” şi occidentală, gravitând în jurul Romei. Prima a fost activă, în afară de Egipt, în Siria şi Asia Mică: din ea provin unii maeştri gnostici ca Marcu Magul, care a citit

sistemul maestrului Valentin dintr-o perspectivă de aritmologie esoterică, ajutând şi la instaurarea unor practici de cult ce par o reinterpretare gnostică a sacramentelor creştine; şi Teodot, ale cărui învăţături ne sunt în parte cunoscute prin opera de respingere a lui Clement Alexandrinul. Cât despre a doua ramura, activă, în afară de Roma, şi în Galia, reprezentanţii săi îl includ pe Ptolemeu, al cărui sistem ne e cunoscut graţie respingerii sale de către Irineu în lucrarea sa împotriva ereziei, şi pe Heracleon, care a scris primul comentariu la evanghelia lui Ioan, cunoscut în parte graţie lucrării de respingere scrise ulterior de Origene. Valenlinianismul pare activ încă în prima jumătate a secolului al III-lea, şi urme ale sale pot fi descoperite şi în continuare; dar întărirea Marii Biserici în a doua jumătate a secolului al III-lea şi, către sfârşitul aceluiaşi secol, apariţia maniheismului au contribuit în mod hotărâtor la eclipsa nu numai a acestei şcoli, dar şi a celorlalte curente gnostice.

3. Maniheismul

Introducere. Maniheismul este o religie gnostică universalistă, care îşi datorează numele întemeietorului, Mani. Ceea ce o deosebeşte de celelalte religii întemeiate, cum sunt creştinismul sau islamul, este conştiinţa lui Mani de a dori întemeierea unei religii care, spre deosebire de religiile fondate anterior, definite de el în mod expres drept vechi, ca zoroastrismul, buddhismul şi creştinismul, să nu cadă în acele erori care, după părerea sa, caracterizaseră acţiunea respectivilor fondatori şi care, în esenţă, constau în absenţa unei tradiţii fixe în cadrul doctrinei şi al practicii de cult. Pentru aceasta Mani, fapt unic în istoria religiilor Antichităţii, şi-a creat un canon propriu al Sfintei Scripturi, menit să constituie temelia propriului mesaj, acordând maximă atenţie fixării acestuia. îmbinată cu geniul organizator al fondatorului care, spre deosebire de cercurile gnostice contemporane lui de unde se trăgea esenţa gnostică a mesajului său de mântuire, a înserat această vestire în structura sudată a unei biserici, această tradiţie scrisă s-a arătat a fi un puternic factor de

identitate, care a permis maniheismului să se menţină timp de secole într-o arie geografică foarte vastă, care merge din nordul Africii până în Turchestanul chinez.

Altă trăsătură distinctivă a mesajului mântuitor al lui Mani este particularitatea vocaţiei sale universaliste, distinctă faţă de încercarea originală de a lega între ele tradiţiile religioase ale Orientului (din Iran până în India) şi cele ale Occidentului (iudaism şi creştinism). Acest proces de sinteză a fost favorizat de faptul că maniheismul a apărut într-un mediu compozit din punct de vedere religios şi cultural, un fel de creuzet cultural în care erau prezente şi interacţionau de secole cele mai diferite tradiţii religioase ale Antichităţii; într-adevăr, această regiune era traversată de drumuri comerciale care uneau Occidentul cu Asia, atât aşa-numitul Drum al Mătăsii, cât şi, mai la sud, acela care ducea spre Golful Persic şi spre India (şi care a fost străbătui şi de Mani în călătoriile sale misionare). Mani a ştiut să contopească elementele extrase din aceste tradiţii diferite într-o sinteză originală care, într-o privinţă, face dificilă – dacă nu inutilă – căutarea „originilor” diverselor materiale religioase folosite de el, în alta, face desuetă – dacă nu deviantă pentru a explica rezultatul acestui proces, recurgerea la categorii ca „erezie” (zoroasiriană, creştină), cu prea puternice conotaţii teologice, sau „sincretism”, de vreme ce orice religie este, în felul ei, sincretică.

În surse aflăm diverse moduri de autodefinire a acestei religii, chiar pe linia vocaţiei sale universaliste şi cu îndemnul lui Mani de a „adapta” mesajul la diferite situaţii culturale şi religioase. Un mod caracteristic de a sesiza esenţa intimă a religiei dualiste este cel al „doctrinei celor două principii şi a celor trei timpi”, de vreme ce, cum s-a menţionat deja, se pun astfel la foc două concepţii esenţiale ale acestui tip de religie: dualismul radical al luminii şi întunericului şi cursul istoriei universale, distinct faţă de amestecul lor.

Nucleul mesajului mântuitor al lui Mani e tipic gnostic şi gravitează în jurul ideii că prin cunoaştere se

ajunge la izbăvire. Este vorba, fireşte, de o cunoaştere de tip gnostic, o anamneză graţie căreia individul e capabil să-şi amintească şi, tocmai prin aceasta, să-şi dea seama că sufletul său, identic cu sinele său, e o părticică de lumină consubstanţială cu Dumnezeul transcendent.

Surse. Până la începutul secolului XX, cunoaşterea maniheismului se baza exclusiv pe literatura antimaniheeană (ereziologică) şi pe citatele din scrierile maniheene pe care ea le raportează. Documentele cunoscute erau constituite din decretele antimaniheene ale împăraţilor romani şi din două formule greceşti de abjurare din secolul al VI-lea. Mărturiile ereziologice aparţin unor tradiţii religioase şi filosofice diferite şi sunt redactate în diverse limbi, ca dovadă a răspândirii maniheismului. Dintre ele se remarcă scrierile antimaniheene ale lui Auguslin, care a aderat în tinereţe, ca laic, timp de nouă ani, la doctrina lui Mani, pentru ca mai târziu s-o combată cu duritate, scrieri care au reprezentat, timp de secole, una din principalele surse pentru studierea acestei religii şi care continuă să rămână esenţiale pentru cunoaşterea evoluţiilor sale nord-africane.

În cursul secolului XX, cercetătorii au intrat în posesia a numeroase surse originale, datorită descoperirilor făcute în două locuri diferite. Mai întâi, numeroase expediţii germane, ruse şi engleze, întreprinse între 1902 şi 1914 în Asia Centrală, au dus la descoperirea unor manuscrise şi picturi care se păstrează astăzi la Berlin: s-a intrat în posesia unor fragmente de lucrări ale lui Mani însuşi, cum ar fi *Cartea giganţilor*. La începutul anilor ’30, au fost descoperite în Egipt mişte manuscrise copte pe papirus, care conţin scrieri importante ca, de pildă, *Kephalaia* („punctele fundamentale” ale doctrinei maniheene). *Predicile, Psaltirea*.

O altă descoperire preţioasă, provenind tot din Egipt, este un mic codice (cel mai mic din Antichitate: 3, 5 x 4, 5 cm), care conţine o serie de povestiri biografice despre primele faze ale vieţii lui Mani.

Recent, în sfârşit, arheologi australieni au găsit alte

papirusuri maniheene lot în Egipt, în oaza Dakhleh, printre care un important *Glosar* siriaco-copt.

Mani. Mani s-a născut la 14 aprilie 216 d.Hr. la sud-est de Cresifon, pe malul răsăritean al Tigrului. Familia sa era iraniană şi, făcea parte, foarte probabil, din nobilimea arsacidă. A crescut alături de tatăl său, Patlâk, care l-a introdus, la vârsta de patru ani, într-o comunitate iudeo-creştină de baptişti, adepţi ai unui oarecare Elchasai, cu caracter gnostic şi esoteric, caracterizată prin reguli rigide de abstinenţă sexuală şi alimentară.

Mani a avut două revelaţii din partea „geamănului" său, un înger căruia i se spunea şi „duhul sfânt mângâietor şi viu", la vârsta de doisprezece şi de douăzeci şi patru de ani. El i-a revelat taine şi l-a avertizat că va trebui să-şi părăsească, la vârsta matură comunitatea. Aceasta s-a întâmplat în anul 240, atunci când sasanidul Ardashâr le-a smuls romanilor cetatea Hatra şi când fiul lui, Shâbur, a fost încoronat.

În lumina revelaţiilor primite, Mani şi-a început misiunea cu scopul de a vesti omenirii noul mesaj de mântuire. În primele misiuni s-a îndreptat spre India (între Belucistan şi Makran, unde l-a convertit pe regele din Turan). S-a întors apoi către regiunile occidentale ale imperiului iranian: Persia, Susiana, Mesene, Babilonia. Regele i-a acordat libertatea de a predica, astfel că Mani şi-a continuat activitatea apostolică, puternic inspirată de cea a apostolului Pavel, mergând în Media, în Parţia, în Khorasan. După douăzeci de ani de neobosită activitate misionară, prin 262 – 263, s-a stabilit lângă Cresifon, redactând regulile bisericii sale şi trimiţând noi misiuni în Egipt, în Parţia, în Arabia şi în India.

Odată cu moartea lui Shâbuhr în 273 şi cu creşterea la curte a influenţei clerului zoroastrian, norocul lui a cunoscut un declin rapid. Sub domnia lui Bahrăm I, după alte succese apostolice care i-a iritat şi mai mult pe magi, a fost arestat şi condamnat la moarte; a pierit în Janjuri în 277, acuzai *de* impostură şi de erezie.

Mani a fost un om cult şi multilateral. Importantă în

formarea lui intelectuală s-a dovedit a fi literatura creştină şi gnostică: a cunoscut Faptele lui Ioan, Petru, Pavel, Andrei şi Toma, cânturile lui Bardesanes, diferite apocalipse apocrife. Pe lângă aceasta, îi era familiară tradiţia zoroastriană, care l-a influenţat prin dualismul ei. Pictor renumit, s-a dedicat artei cărţii şi scrisului, unde a adus importante inovaţii. A scris cu precădere în siriană. Din şi despre numeroasele sale lucrări (*Evanghelia*, *Comoara*, *Tainele*, *Legendele*, *Imaginea*, *Literele*, *Psalmii*, *Rugăciunile*, *Cartea pentru Shăbuhr*) au rămas informaţii şi fragmente în alte limbi. Pe lângă faima de apostol neobosit, el şi-a cucerit-o şi pe aceea de medic şi taumaturg.

Interzis în Imperiul persan, maniheismul, în ciuda persecuţiilor, a supravieţuit în clandestinitate, implantându-se în regiunile limitrofe: în Mesopotamia (la Desifon şi-a avut sediul papalitatea maniheeană universal recunoscută până la o schismă orientală de la sfârşitul secolului al V-lea), în Sogdiana şi în Asia Centrală, unde a devenit religia oficială a turcilor uiguri. În China a fost mai întâi tolerată şi apoi proscrisă în 843, continuând să supravieţuiască în clandestinitate până în secolul al XIV-lea şi chiar după aceea, în veşminte taoiste şi buddhiste. În Imperiul roman a fost interzis printr-un decret al lui Diocleţian din 297, dar şi-a menţinut o largă influenţă, în special în Africa romană a secolului al IV-lea. A fost persecutat în diferite perioade, combătut cu asprime de biserica creştină şi de puterea imperială care, în 527, odată cu Iustin şi cu luslinian, a prescris pedeapsa cu moartea pentru maniheeni. Odată cu islamul, după o perioadă de toleranţă sub Omeiazi (secolele al VII-lea şi al VIII-lea), nu a avut o soartă mai bună, de vreme ce nu s-a încadrat în statutul de „religie a Cărţii” şi, prin urmare, a fost persecutat.

Mitul maniheean. Mitul maniheean se bazează pe doctrina celor două principii şi a celor trei timpi. El afirmă că încă de la origini cele două forţe, Binele şi Răul, se opun unul altuia rămânând separate, în timp ce în lumea noastră

decăzută ele există amestecate până la sfârşitul veacurilor, când se vor separa definitiv.

Primul timp este cel al separării radicale a Luminii şi întunericului, principii eterne şi produse ale celor două lumi. Aşezată sus, împărăţia luminii este casa Tatălui Măreţiei. Suflarea spiritului răspândeşte lumină şi viaţă peste cele cinci elemente care constituie acest domeniu, şi peste cele douăsprezece spirite care îl locuiesc. Jos se află împărăţia întunericului: cinci abisuri suprapuse, pe care le conduc cinci arhonţi având chipuri de demon, de leu, de vultur, de peşte şi de şarpe. Această împărăţie e condusă de Prinţul întunericului, ale cărui însuşiri sunt josnicia, duhoarea, urâţenia, ranchiuna, gelozia: este domeniul materiei, al erorii, al minciunii.

Primul moment al timpului median este cel al Omului primordial, chemat să apere împărăţia luminii de atacul forţelor Prinţului întunericului. În cursul acestei bătălii cosmice Tatăl luminilor o evocă pe Mama celor vii şi, prin emanaţie, face să vină pe lume Omul primordial, propriul său suflet, care duce lupta cu ajutorul celor cinci fii ai săi: aerul, vântul, lumina, apa şi focul. Rănit, Omul primordial cade între căpeteniile răului: este originea mitică a amestecului dintre lumină şi întuneric, căderea scânteii divine în materie. Eliberarea Omului primordial va constitui prototipul izbăvirii. Această eliberare e înfăptuită de Spiritul cel viu, prieten al luminii şi mare arhitect, care, împreună cu cei cinci fii ai săi (Ornamentul splendorii, Regele onoarei, Adamas-lumina, Regele gloriei, Omoforul), vine la hotarul împărăţiei întunericului şi lansează strigătul de izbăvire. Omul primordial răspunde; Spiritul cel viu îi întinde atunci mâna şi îl ajută să ajungă la Tatăl pe acest „izbăvitor-izbăvit”, model al mântuirii sufletelor.

Al doilea moment al timpului median este cel al creaţiei operate de Spiritul cel viu, care îi pedepseşte pe arhonţi, îi pune în lanţuri, îi face bucăţi. Din pielea lor face bolta cerească, din oase făureşte munţii, din carnea şi din excrementele lor alcătuieşte pământul. Acest demiurg creator eliberează apoi o parte a luminii din care face

soarele, luna şi stelele. Pentru a salva mai multă lumină, Tatăl Măreţiei trimite pe al Treilea Mesager, Fecioara de lumină, care îi ispiteşte pe arhonţi, stârnindu-le poftele. Sământa lor cade pe pământ şi creează vegetaţia şi copacii, după care urmează crearea animalelor. În sfârşit, se naşte prima pereche omenească, Adam şi Eva: lucrare a demonilor, ei sunt creaturi ale amestecului.

Începe al treilea moment al timpului median: timpul mesagerilor gnostici. Tatăl îl emană pe Iisus, fiinţă transcendentă şi cosmică, strălucirea, care îi transmite lui Adam mesajul eliberator şi înfăptuieşte Marele Gând şi pe cei doi diadohi ai săi, Chemarea şi Ascultarea. Mesajul este gnoza, fiica Marelui Gând. Urmează, unul după altul, mesagerii săi: Sethel, fiul lui Adam, Enosh, Enoch, Sem, fiul lui Noe, Avraam, Zarathusira, Buddha, Iisus (IISUS ÎN MANIHEISM*), care a venit pe lumea aceasta sub înfăţişare omenească şi a făgăduit să trimită pe Duhul sfânt mângâietor, care coincide cu venirea lui Mani însuşi.

Începe acum ultima fază a timpului median, cea destinată eliberării ultimelor particule de lumină rămase prizoniere ale cosmosului. Însă, pentru ca acest lucru să se înfăptuiască definitiv, va trebui să se aştepte vremea sfârşitului. Atunci, după o ultimă bătălie finală, Iisus îşi va face apariţia ca judecător, alegând pe cei mântuiţi de cei damnaţi şi ajutând la înfrângerea definitivă a forţelor răului, care vor fi adunate grămadă într-un loc închis (*bolus*) şi reduse la neputinţă pentru totdeauna.

Ecleziologia, etica, liturghia. Această concepţie despre istoria mântuirii presupune, aşadar, că scurgerea timpului are ca scop eliberarea treptată a particulelor de lumină întemniţate în cosmos şi în trupuri. Concepţia aceasta condiţionează atât structura bisericii maniheene, cât şi etica ei. Predica şi ritul, în primul rând penitenţa, sunt mijloacele cele mai adecvate pentru a continua în prezent lupta împotriva răului: predica, de fapt, personifică chemarea originară a lumii ultramundane, pe când din penitenţă „omul nou”, care a ajuns la cunoaşterea mântuitoare, prinde puteri pentru a lupta împotriva

„omului vechi”, care personifică starea de non-izbăvire.

Biserica maniheeană, ai cărei stâlpi de susţinere sunt cei aleşi, obligaţi să ducă o viaţă monastică, se organizează în jurul a 5 stări (12 apostoli, 72 de episcopi, 360 de prezbiteri, „aleşii” şi „învăţăceii”). Duhovnicii, care formează primele patru stări şi au dobândit deja gnoza, primesc sprijinul material al învăţăceilor sau „calehumenilor”, care, deşi continuă să trăiască în lume, dacă păstrează o conduită religioasă adecvată, au posibilitatea, după o renaştere, să acceadă la starea de „aleşi” şi să ajungă deci la izbăvire.

IISUS ÎN MANIHEISM

În rânduiala maniheeană a mântuirii, figura lui Iisus ocupă un loc central, prezentându-se sub trei forme diferite.

Prima figură este cea a lui Iisus, a cincea măreţie luminoasă a împărăţiei, însărcinat de Tatăl cu a patra misiune şi cu recucerirea luminii. În cursul acestei misiuni, Iisus îi transmite lui Adam mesajul eliberator şi instituie acest mesaj ca misiune permanentă de mântuire: Marele Gând şi Gnoza, împreună cu cei doi diadohi ai săi, Chemarea şi Ascultarea. A doua figură este cea numită de Augustin *Jesus patibilis*, cruce de lumină în textele copte. Este sufletul lumii, alcătuit din toate particulele luminoase ţinute prizoniere în materie. Aceste două figuri mitice ale lui Iisus sunt o transpunere a mitului iranian al lui *salvator salvandus*. Un al treilea personaj urmează celorlalte două adăugând, după modelul cristologiilor gnostice, la dimensiunea mitică – care e fundamentală – o dimensiune istorică, indispensabilă pentru realizarea mântuirii: este Iisus Cristos, Fiul Tatălui, venit într-un trup spiritual.

Etica maniheeană se rezumă la „cele trei peceţi”: pecetea gurii, a mâinilor şi a inimii; într-adevăr, trebuie pecetluite porţile simţurilor împotriva răului, pentru a-l împiedica să contamineze cuvântul, acţiunea şi simţurile înseşi. Ele sunt interpretate în chip diferit de cele două categorii care compun biserica maniheeană. Într-adevăr, aleşilor li se prescrie cumpătarea totală, cu interzicerea

oricărui contact sexual. Apoi, prin ţinerea unor posturi în forme radicale, ei sunt în măsură să-i domine pe arhonţii care se încuibează în trupul lor. Pecetea gurii interzice toate cuvintele nocive: blestemul, minciuna, gelozia, furia; într-adevăr, gura celui ales e destinată să pronunţe cuvântul izbăvitor. Pe lângă interdicţia cărnii, a sângelui, a vinului şi a alcoolului, există şi obligaţia unui post întrerupt de două mese zilnice vegetariene.

Aspectul acesta al postului este legat de îndatorirea mântuirii cosmice pe care o au cei aleşi. Într-adevăr, graţie fructelor şi legumelor pregătite de învăţăcei, o părticică din sufletul cel viu intră în stomacul alesului, pentru a fi purificată, sfinţită, spălată şi separată de materie. Pentru a nu-l răni pe *Jesus patibilis* (IISUS ÎN MANIHEISM*), aleşii nu culeg fructe din pomi, nu smulg nicio plantă şi, asemenea călugărilor buddhişli, nu calcă pe vegetaţie. Cât despre catehumen, şi acesta, prin postul limitai la duminică, se străduieşte să-i ţină în frâu pe arhonţii din trup: este pecetea pântecelui. Cu ajutorul rugăciunii făcute de mai multe ori pe zi, aşezat în direcţia soarelui şi a lunii, el vesteşte şi proclamă în felul lui izbăvirea: aceasta e participarea lui la pecetea gurii. A treia pecete, aceea a mâinilor, îi impune o adevărată disciplină faţă de crucea de lumină în pregătirea mesei aleşilor. Într-adevăr, date fiind restricţiile la care sunt supuşi, aleşilor le este imposibil să-şi procure singuri hrana zilnică, de care se ocupă tocmai învăţăceii. Astfel, mesele pregătite de aceştia constituie şi ele o colaborare directă la mântuirea cosmică. Pecetea mâinilor reclamă limitarea la strictul necesar în culegerea de fructe şi legume. Pe lângă aceasta, cu prilejul spovedaniei în faţa aleşilor, învăţăceii trebuie să se învinovăţească de toate greşelile săvârşite faţă de crucea de lumină.

Cea mai importantă sărbătoare maniheeană era *Berna*, o sărbătoare pascală celebrată la sfârşitul unei perioade de post riguros. Termenul, care trimite la tribuna oratorului sau la jilţul judecătorului, indică în primul rând podiumul cu cinci trepte, bogat ornamentat şi înălţat în

mijlocul sălii şi care mai apoi, prin extensie, a sfârşit prin a desemna fie adunarea festivă, fie solemnitatea însăşi, fie ziua celebrării. Cele cinci trepte ale scenei simbolizează cele cinci măreţii ale împărăţiei, cele cinci emanaţii ale Tatălui, cele cinci misiuni de izbăvire, cele cinci etape ale eliberării luminii. Treptele acestea sunt simbolul drumului spre eliberare pe care orice suflet e îndemnat să-l străbată şi constituie scara de acces în împărăţie. Deasupra podiumului se înălţa maiestuoasă imaginea lui Mani, care domina scripturile sacre redactate de el.

Berna este înainte de toate ziua iertării păcatelor, instituită de Mani însuşi, în această zi, discipolii săi se adunau cu mâinile încărcate de posturile, de rugăciunile şi de pomenile de peste an, condiţie preliminară pentru ştergerea păcatelor. Toată această recoltă de vrednicii îi era prezentată lui Mani, aşezat în mod simbolic pe tron. Apoi adunarea se spovedea de păcate. În cursul anului, mărturisirea personală a maniheenilor era obligatorie pentru aleşi şi pentru catehumeni; mărturisirea publică făcută de adunare în ziua sărbătorii dobândea însă o semnificaţie deosebită, ea fiind dovada iertării.

În al doilea rând, sălbătoarea celebra amintirea patimilor întemeietorului, prezentate ca o crucificare. Imnurile intonate de adunare nu încetau să reamintească amănuntele acesteia: opoziţia preoţilor mazdeieni, cruzimea călăilor, asemănători cu asasinii lui Iisus, ura adversarilor, suferinţa lui Mani. Totuşi, ca şi în Paştele creştin, aceasta era de asemenea ziua speranţei, a celebrării triumfului asupra morţii al lui Mani, înviat şi întors în împărăţie.

Bibliografie

DUALISMUL

Bianchi U., 1978, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden. Bianchi U., 19832, *ÎI dualismo religioso*, Roma.

Bianchi U., 1994, art. *Dualismo*, în *Enciclopedia delle religioni*, vol. I, Milano, pp. 236 – 242.

Sfameni Gasparro G., 1995*, 1 dualismi medievali*, în

G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, III: *Religioni dualiste*. *Islam*, Roma-Bari, pp. 69 – 98.

GNOZA

Bianchi U. (ed.), 1967, *Le origini dello gnosticismo*. *Colloquio di Messina 13 – 18 aprilie 1966*, Leiden.

Bousset W., 1907, *Hauptorobleme der Gnoisis*, Göttingen.

Filoramo G., 1993, *L'attesa della fine*. *Storia della gnosi*, Roma-Bari.

Grant R.M., 1966, *Gnosticism and Early Christianity*, New York.

Harnack A. von, 19243, *Marcion*: *Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig (relip. Hildesheim 1960).

Jonas H., 1964, *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen. Jonas H., 1966, *Gnosis und spätantiker Geist*, 11/1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen.

Jonas H., 1972, *The Gnostic Religion*, Boston.

Koschorke K., 1978, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden.

Layton B. (ed.), 1978 – 1981, *The Rediscovery of Gnosticism*, *2* vo!, New Haven. Orice A., 1955 – 1966, *Estudios Valentinianos*, Roma.

Pagels E., 1979, *The Gnostic Gospels*, London.

PETREMENT S., 1984, *Le Dieu separé*: *les origines du gnosticisme*, Paris.

PUECH H.

— Ch., 1978, *En quéte de la gnose*.

Rudolph K., 1975, *Gnoisis und Gnostizismus*, Darmstadt.

Rudolph K., 1990, *Die Gnosis*, Göttingen (ed. a 3-a revăzută şi augmentată). TardieU M. – Dubois J.D., 1986, *Introduction* à la *littérature gnosiique*, Paris.

MANIHEISMUL

Adam A., 1969, *Texte zum Manichäismus*, Berlin.

Gnoli G., 1985, *De Zoroastre a Mani*, Paris.

Hutter M., 1988, *Mani und die Sasaniden*. *Der iranisch-gnostiche Synkretismus einer Weltreligion*,

Innsbruck.

KIIma O., 1962, *Manis Zeit unde Leben*, Praga.

Klimkeit H.-J., 1993, *Gnosis on the Silk Road*, New York.

Könen L.

— Rômer C., 1993, *Mani. Auf de Spur einer verschollenen Religion*, Freiburg i. B.

Lieu S.N.C., 1992, *Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen.

Merkelbach R., 1986, *Mani und sein Religionssystem*, Opladen.

Puech H.

— Ch., 1949, *Le Manichéisme. Son fondateur, să doctrine*, Paris.

PUECH H.

— Ch., 1979, *Sur le Mainchéisme et autres essais*, Paris.

Rudolph K., 1995, 7/ *maniheismo*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, III: *Religioni dualiste. Islam*, Roma-Bari, pp. 41 – 67.

Tardieu M., 1981, le *manichéisme*, Paris [Irad. rom., Editura de Vest, 1995]. WIDENGREN G., 1961, *Mani und der manichäismus*, Stuttgart.

Partea a treia

Căile spre eliberare şi nemurire:

India şi Extremul Orient *de Massimo Raveri*

15

Hinduismul

1. Introducere

Hinduismul nu are un singur fondator şi nici o singură dogmatică. Mitologiile, credinţele religioase, cultele unor popoare diferite şi ale unor multiple curente culturale s-au întâlnit, s-au împletit şi s-au contopit pentru a forma o tradiţie milenară, foarte legată de identitatea hindusă, care a demonstrat de-a lungul secolelor o puternică tendinţă spre continuitate în reînnoire, în India s-au succedat regate şi imperii, dar lumea brahmanică a continuat să se concentreze asupra propriilor norme,

acceptând şi topind într-un nucleu conceptual de bază inovaţiile speculative care se dezvoltau în interiorul său, precum şi influenţele din afară. Filosofii şi misticii săi au construit o viziune aproape atemporală, în care diferitele expresii istorice ale sacrului sunt manifestări ale unui adevăr unic şi mai profund, menit să dăinuiască veşnic.

Punctul de sprijin al experienţei spirituale hinduiste este credinţa într-un Absolut, *Brahman*, singura realitate adevărată, increată, sursă primă şi finalitate ultimă a oricărei forme a cosmosului, conceput de asemenea ca un zeu suprem personal (Vişņu, & n-a). *Brahman* este Unul şi este de asemenea Totul. La rândul său, *ātman* este principiul universal care îl iluminează de la sine pe individul empiric, respiraţia eternităţii conţinută în orice formă schimbătoare a existenţei. Vieţile se succedă într-un ciclu nesfârşit şi fără scăpare de naşteri, guvernat de *karma*, legea răsplăţii pentru cele făptuiie, dar *ātman* este o permanenţă. Variate sunt căile de eliberare propovăduite, generaţii la rând, de maeştrii spirituali: calea renunţării, a meditaţiei, sau calea evlaviei, dar toate îndeamnă la o căutare interioară care să permită omului să înţeleagă în cele din urmă că cei doi termeni – acea scânteie de infinit din noi şi Absolutul – exprimă aceeaşi realitate.

Viziunea hinduistă pătrunde în toate aspectele vieţii, sacralizând-o prin regulile de puritate şi prin ritualuri, fiind convinsă că sensul propriei existenţe şi armonia propriei comunităţi se bazează pe o lege adevărată şi eternă.

Dharma. Cu alte cuvinte, că, ordinea cosmosului se poate reflecta în ordinea socială şi în viaţa individului, disciplinată de riturile transmise prin textele revelaţiei vedice, de reguli de conduită pură codificate de tradiţie, şi iluminată de meditaţia interioară şi de evlavie. Percepţia culturală a acestei ordini e atât de profundă, încât implică şi faza propriei distrugeri şi a renaşterii. Întreaga gândire hinduistă e străbătută de sentimentul conflictului şi, în acelaşi timp, al acordului esenţial între eficienţa regulii

sacre şi valoarea creativă a dezordinii, între frumuseţea vieţii şi sentimentul caracterului ei iluzoriu, între dorinţă şi renunţare. Şi e semnificativ faptul că viziunea brahmanică s-a confruntat mereu, în mod receptiv, cu universul transgresiv al asceţilor totali sau al misticilor evlavioşi care dispreţuiau manifestările exterioare, care refuzau ordinea şi sfidau rigoarea purităţii, în numele unui adevăr în întregime lăuntric, al unei ordini mai profunde, al unei purităţi spirituale care devenea o autentică eliberare.

Speculaţia hinduistă a recunoscut întotdeauna valoarea anticei înţelepciuni sacre conţinute în textele *Vedelor*. Interpretările au fost numeroase şi uneori contradictorii, dar autoritatea spirituală a Vedelor a fost pusă mai presus de istorie, cu convingerea că cuvintele clarvăzătorilor, transmise din generaţie, în generaţie sunt revelaţia Absolutului.

2. Înţelepciunea antică a „Vedelor".

Rădăcinile hinduismului sunt străvechi şi e greu să fie delimitate cu claritate. Ele sunt rodul fuziunii dintre religia populaţiilor nomade şi războinice ale arienilor care, către 1500 î.Hr., în valuri succesive, au pătruns în valea Indului şi tradiţia religioasă a culturilor autohtone. Fascinantele descoperiri arheologice din siturile de la Mohenjo-Dâro şi de la Harappă stau mărturie despre o mare civilizaţie preariană, care şi-a atins apogeul în jurul anului 2000 î.Hr. şi era alcătuită din comunităţi sedentare de agricultori. Dar scrierea lor rămâne încă nedescifrată, iar în ceea ce priveşte viziunea lor religioasă, figurinele de teracotă, sigiliile, pietrele falice permit doar să se facă presupuneri. Fără îndoială că tradiţia celor învinşi i-a influenţat pe invadatori, dar a determina cum, cât de profund şi prin ce fel de idei este o întreprindere într-adevăr anevoioasă.

Numai în ultimele decenii s-a avansat ipoteza că tradiţia autohtonă s-a integrat în oarecare măsură în corul nou-veniţilor, poate deja în prima culegere de texte hinduse, marele corpus al *Vedelor*. Este o sursă parţială, cu preponderenţă expresie a lumii sacerdotale a arienilor,

dar fundamentală, deoarece după ea s-a refăcut întreaga tradiţie ulterioară. Textele vedice sunt rodul unui proces multisecular: unele părţi în versuri datează de la 1500 î.Hr.

Unele asemănări lingvistice şi rituale cu *Avesta* (cf. cap. X) atestă strânse legături cu lumea iraniană. Tradiţia hinduistă nu s-a preocupat de datele compunerii sau de autorii *Vedelor,* tocmai pentru că le-a considerat întotdeauna texte eterne şi impersonale, fruct al unei revelaţii (*śruti*). Vechii mistici, mediere umană a manifestării adevărului absolut, şi-au tradus viziunile în cuvintele unor imnuri şi rugăciuni tainice care s-au transmis pe cale orală prin rafinate expediente mnemotehnice de-a lungul generaţiilor de către familii de ritualişti şi s-au păstrat ca patrimoniu exclusiv al castei brahmanilor.

Partea cea mai arhaică o constituie imnurile vedice, grupate în patru *Satjihită,* „culegeri". Prima, cea mai veche şi timp de secole sursă inepuizabilă de inspiraţie sacră, este *Rgvedasamhită,* „înţelepciunea" exprimată în strofe de laudă, menită a fi folosită de recitator. Urmează *Sămavedasamhită,* „înţelepciunea" exprimata în cântece, patrimoniu ritual al cantorului. *Yajurvedasamhită* este „înţelepciunea" exprimată în formule sacrificiale recitate de oficiant. Cu timpul s-a ajuns la *Atharvavedasamhită,* ştiinţa exprimată prin formule sapienţiale, destinată unui *brahmană,* sacerdotului care cunoaşte întregul rit şi controlează oficierea exactă a acestuia.

„Înţelepciunea revelată" este, aşadar, o tradiţie a „cuvântului" sacru. Imnurile din *Sarfihită,* invocaţiile sacrificiale, miile de epitete ale unei figuri divine, unele interjecţii folosite în rit, ca *vaşaf, hum, omy* sunt *mantre*. În lumea religioasă a imnurilor din *Vede,* există intuiţia profundă că numele sacru trimite la un sunet originar, izvor pur al infinitelor voci ale universului, sunet tainic care închide în sine natura lui dumnezeu şi energia sa primordială. A-i pronunţa numele înseamnă a exercita asupra zeului o putere care merge mult dincolo de rugăciune, care îl constrânge să se manifeste, aproape o

putere de a-l crea, cum va susţine speculaţia mai târzie.

Saṃhitā transmit un sistem ritual complex concentrai asupra SACRIFICIULUI*, fie solemn, fie domestic. Zeii erau invitaţi să descindă în spaţiu! sacru purificat din faţa altarului şi a focului sacrificial. Ofrandele erau *soma* (HAOMA*), laptele, untul, trufandalele, dulciurile (dar se sacrificau de asemenea oameni şi animale): erau „hrană” a zeilor şi masă comunitară, deoarece o parte din ele era consumată de credincioşi. Sacrificiul este acţiunea desăvârşită care-i subjugă eficient pe zei. Executat cu acurateţe, este într-adevăr un instrument de putere, pentru că poate să potolească dorinţele omeneşti cele mai tainice, bogăţia, iubirea, victoria, dominaţia, până şi nemurirea. Dar evenimentul confirmă şi solidaritatea unei comunităţi cu zeii ei şi în acelaşi timp legitimează, prin atribuirea rolurilor sacrale, ierarhia socială. Garanţie a ordinii sociale, sacrificiul este simbolul palingenezei cosmosului care moare şi renaşte neîncetat.

Sacrificiul calului şi al *somei* erau ceremonii publice solemne. În epoca vedică târzie, regele primea investitura printr-un rit de mare strălucire.

Răjasuya, care se deschidea cu *Agniştomama* şi, depănându-se pe parcursul unui an întreg, culmina cu fastuoasa ceremonie a „stropirii”. Oficiind singur sacrificiul la vârful societăţii, suveranul devenea un *alter ego* al zeului Varuna, garant al ordinii cosmice.

În viziunea cea mai veche, conţinută în *Rgvedasawhită*, zeii(*deva*) sunt fiinţe nemuritoare, nevăzute şi se învăluie în mister. Imnurile îi înfăţişează având trăsături iconografice cu contururi imprecise. Identitatea lor tinde să se dizolve într-o multitudine de manifestări care uneori se potrivesc, alteori se contrazic, şi nu numai datorită naturii rolurilor lor cosmice. Zeii înşişi, prin iscusinţa lor de a iluziona, preferă să se arate omului sub înfăţişare omenească sau de animal, ori cu propriul lor chip strălucitor.

Dar în spatele multitudinii formelor divine, care din când în când sunt exaltate ca fiind singurele „adevărate”, e

deja prezentă intuiţia unui principiu unic şi absolut, dincolo de divin, început şi sfârşit al întregului univers. „Nu era nici moarte, nici nemurire, pe atunci. Nu erau semne ale nopţii sau ale zilei. Unul respira prin propriile puteri, într-o pace adâncă. Numai Unul era şi nimic altceva decât el. Întuneric ascuns în întuneric. Totul era fluid şi fără formă. Apoi, în vid, graţie focului ardorii, s-a născut Unul. Şi în Unul s-a născut dorinţa, prima sămânţă a spiritului” (*Rgveda* X, 129).

Asura sunt zeii cei mai vechi, deţinători ai unor puteri oculte. Cu timpul, hinduismul îi va transforma în divinităţi inferioare sau în demoni, înfrânţi şi subjugaţi de *deva*. Varuna este primul dintre *asupra*. Suveran al ordinii cosmice, el cunoaşte legile misterioase ale naturii. Ştie să pătrundă tainele sufletului omenesc şi să discearnă adevărul de falsitate: pentru acest lucru e venerat ca paznic al normei morale şi temut ca judecător suprem. împreună cu Mitra, adjunctul său, reprezintă cele două aspecte ale suveranităţii: sacralitatea sacerdotului şi puterea războinicului. În imaginarul vedic este un spirit divin când în armonie, când în opoziţie cu Indra, rege al *deva*.

Indra este zeul arienilor. Mitul, de origine îndoirăniană, narează victoria lui asupra forţelor perfide ale monstrului Vrira (cap. IV, 2 – 3) şi revenirea ordinii în lume. Videan, necioplit şi generos, numeroase imnuri îl zugrăvesc în picioare pe un car de luptă, cu barba zbârlilă şi cu părul roşcat vâlvoi, cu pântecele enonn plin de băutură sacră, teribil în forţa sa, grandios în incredibila sa virilitate, luminos prin armele sale de fulgere şi curcubeie.

AGNI ŞI „SOMA”.

Agni şi *soma*, elemente fundamentale ale sacrificiului, constituie punctul de convergentă al imnurilor din *Rgveda*. Ele reprezintă toate contradicţiile: dintre foc şi apă, dintre existenţă şi eternitale, dintre suveran şi sacerdot. Agni este divinitatea arzătoare, zeu al soarelui, al fulgerului, al focului sacrificial. Fiu al Cerului şi al Pământului, mijlocitor între cele două lumi, primeşte

ofrandele oamenilor şi, arzându-le, le oferă zeilor prin fumul său. Agni este viaţa, deoarece alimentează focul domestic şi se află în centrul ritului nupţial; el este de asemenea moartea, deoarece consumă rugul funebru şi însoţeşte sufletul dincolo de mormânt. *Soma* este sucul unei plante ce parc a avea puteri îmbătătoare. Nu a fost identificată şi probabil corespunde cu *HAOMA** din *Avesta*. Era considerată băutura nemuririi, rouă cerului care conferă puteri extraordinare, şi era utilizată pentru libaţii sacrificiale. Agni şi *soma* sunt glorificate pentru că inspiră în misticii *Vedelor* acea „viziune” specială care se cristalizează în imnuri. Zeul focului şi al luminii, deoarece „iluminează” conexiunile tainice ale cosmosului. *Soma*, deoarece produce prin efectele sale poate halucinogene o viziune diferită şi mai pură. Poetul vedic este, aşadar, un „vizionar”, un mijlocitor între realitatea absolută care se lasă văzută numai de el şi oamenii care încearcă s-o nareze forţând limbajul să exprime inexprimabilul, răpind cuvintelor puterea lor cea mai sacră.

Confruntarea dintre Indra şi Varuna este inevitabilă: sunt zei care întemeiază structuri diverse ale cosmosului, sunt garanţii unor culturi diverse. Contradicţiile din cadrul interacţiunilor lor oglindesc în limbajul mitic complexitatea evoluţiei istorice a doua viziuni religioase care s-au intersectat şi care au încercat într-un fel oarecare să se armonizeze. Cu trecerea secolelor, rolul cultural al lui Indra va fi subminat de Vișṇu şi & n-a. În imnurile vedice sunt zei minori, dar în hinduismul clasic vor fi divinităţile supreme.

Formulele rituale din *Saṃhitā* lasă să se întrevadă în anumite pasaje începutul unei speculaţii asupra originii ultime a lumii, asupra timpului şi asupra omului. Poetul, omul de credinţă, îşi arată îndoiala: „Cine cunoaşte adevărul? Cine ne poate spune când şi cum s-a născut acest univers? [...] Numai acel zeu care vede în cel mai înalt dintre ceruri: numai el cunoaşte originea universului, dacă a fost creat sau dacă este etern şi increat. Numai el ştie, sau, poate, nici măcar el nu ştie”. Este începutul unui

îndelungat demers filosofic care va atinge deplina strălucire în *Upanişade*.

3. Puterea sacerdotală

Începând din secolul al X-lea î.Hr., pe măsură ce populaţiile ariene pătrundeau în subcontinentul indian şi se stabileau în valea Gangelui, vechea viziune care inspirase *Rgveda* se transforma într-o credinţă religioasă mai articulată, într-un sistem de rituri cu un simbolism mult mai complex. Apariţiei primelor oraşe, cu constituirea treptată a unor puternice formaţiuni statale, îi corespundea în sfera religioasă o conştiinţă nouă a forţei castei sacerdotale.

Despre această schimbare aduc mărturie *Brahmana*, texte exegetice şi liturgice compuse între secolele al X-lea şi al VII-lea î.Hr. Ele sunt legate de *Sartthiia* şi sunt considerate parte integrantă a revelaţiei vedice. Sunt speculaţii asupra cunoaşterii sacre şi comentarii ale unor rituri ale căror modalităţi le descriu în amănunţime, explicându-se cu meticulozitate originea, semnificaţia şi scopul lor.

În creuzetul acestei experienţe a sacrului, apare noţiunea de *Brahman*, Absolutul, principiu şi temei transcendentale ale succesiunii schimbătoare a fenomenelor, precum şi ideea unui demiurg personal responsabil de manifestarea lumii, zeul Brahma. Singurii care au acces la cunoaşterea misterului său, descendenţii vechilor „clarvăzători”, sunt *brahmana*, „brahmanii”. Ei sunt deci răspunzători de corectitudinea ceremoniilor solemne şi a regulilor de puritate a acţiunii, şi puterea impersonală pe care o manipulează în rit îi copleşeşte pe zei, sprijină pământul, eliberează de rele şi conferă nemurirea.

Şi în religiozitatea brahmanică sacrificiul e fundamental, ca acţiune simbolică reînviind o dramă cosmică şi regenerând universul. Se desprinde ideea armoniei dintre divinitate, natură şi societate. Aceste sfere se influenţează pe rând şi oamenii au datoria de a contribui, prin rituri, la prezervarea ordinii universale.

Chiar şi ulterior, în contextul unor teorii mai complexe, gândirea hinduistă va menţine vechea intuiţie a misterioaselor corespondenţe între „corpurile” distincte din univers şi a puterii actului rihial de a-şi pune amprenta asupra lor.

Construirea ceremonială a locului şi ritul focului sacru au funcţia de a regenera forţa creatoare a zeului. În acelaşi timp, sacrificiul transformă şi ridică la un nivel mai înalt al existenţei pe oficiantul care se identifică cu creatorul şi este eliberat de moarte. Şi cel ce sacrifică, prin concentrarea interioară, accede la consacrare şi capătă aspectul unui embrion care renaşte în cursul ritului. El îşi dăruieşte propria persoană zeului, pentru ca apoi să prezinte ofrandele sacrificiale drept substitut şi răscumpărare a sinelui. Pe urmă, purificat printr-o baie lustrală, care risipeşte concentrarea de putere acumulată în sacrificiu, el îi primeneşte pe sacerdoţi cu protecţia şi cu harurile sale.

„DHARMA”.

Concept crucial în hinduism, este un termen cu multiple valenţe semantice. Derivă din concepţia vedică despre o putere impersonală (*fu*) din care îşi trag originea şi puterea zeii. Cu timpul, ideea legii universale şi a puterii sale va fi conţinută în cuvântul *Dharma*. *Dharma* e puternică şi „perenă”, deoarece este adevărul metafizic. Principiu care guvernează lumea, ea este armonia tainică a curgerii naturii. Clarvăzătorii în meditaţie i-au înţeles legile şi le-au transmis mai departe. Cunoaşterea *Dharmei* revine sacerdotului, apărarea ei revine suveranului. Dar forţa injoncţiunilor ei e frumoasă, iar legile ei sunt binefăcătoare, pentru că este binele care garantează continuila-lea lumii. Temelie solidă a universului, *Dharma* se reflectă în normele indicând comportamentele sociale corecte şi e de fiecare dată reînnoită în rituri.

A nu respecta *Dharma* înseamnă a face răul, a produce dezordine şi falsitate. Pe parcursul timpului, de la străfulgerarea iniţială de înţelepciune, de corectitudine morală, de pace, cunoaşterea *Dharmei* se diminuează

treptat la oameni, lăsând să vină din urmă *Adharma*, opusul ei, putere nefastă de instabilitate şi haos. Tocmai pentru a salva *Dharma*, *Vișṇu* se manifestă periodic în lume şi îi revelează din nou sensul profund, acum pierdut.

Ideea nu este numai brahmanică: şi pentru buddhişti *Dharma* este Legea impersonală a existenţei. Dar este de asemenea doctrina care dezvăluie şi confirmă practicile corecte pentru eliberare. „Acela care vede *Dharma* mă vede pe mine; acela care mă vede pe mine, vede *Dharma*” spune Buddha.

La vârful societăţii hinduiste se dezvoltă o tensiune între două roluri de putere complementare, dar având interese opuse: *kșatriya*, războinicul, care ocupă o poziţie de comandă politică şi militară, deţinător al forţei şi al bogăţiei, şi *brăhmaria*, sacerdotul, depozitar al viziunilor mistice şi al riturilor. Primul este „cel ce sacrifică” prin excelenţă: el nu poate spera să-şi adjudece puterea temporală, victoria, bunurile fără serviciile sacerdotului, „sacrificatorul”, care îndeplineşte pentru el riturile adecvate. Dar brahmanul, la rândul său, depinde de războinic pentru propria întreţinere şi propria integritate. Există deci o reciprocitate şi un antagonism într-un echilibru fragil.

Cert este că, în această lungă perioadă, rolul sacerdotului cunoaşte apogeul: brahmanii se bucură de un prestigiu extraordinar, deoarece au putere asupra zeilor şi transmit înţelepciunea. Şi, într-adevăr, maestrul brahman (*guru*) este cel care îi învaţă pe tineri ştiinţa tainică despre Absolut. Adevărul este iniţiatic: *guru* explică imaginile şi formulele din *Vede*, îl conduce pe discipol la cucerirea deplinei conştiinţe interioare şi la descoperirea *Brah*man-ului în adâncul sinelui. Se oferă ca intermediarul obligat de o cunoaştere a Nevăzutului pe care tânărul nu are niciun mijloc de a o dobândi singur. Cuvintele maestrului, gesturile sale, chiar şi tăcerea sa vehiculează ceea ce altminteri este inefabil. Hinduismul nu are structuri instituţionale centrale care să valideze ortodoxia fie a interpretării scripturilor, fie a comportamentului religios:

guru este acela care, în virtutea înţelepciunii sale, confirmă sau elaborează înţelepciunea antică şi care devine răspunzător de adevărul etern şi de ordinea sacrală şi socială ce derivă din acesta: *Dharma*.

4. Noua viziune religioasă: „*Upanişadele*”.

Textele vechi vorbesc şi despre asceţi, experţi ai extazului, care refuzau regulile vieţii obişnuite şi formele gândirii convenţionale. Aceste tendinţe mistice au contribuit la determinarea unei faze de căutare speculativă şi de ruptură în cadrul discursului religios dominant. Dovada acestui lucru sunt *Aranyaka*, textele poate cele mai obscure din interiorul *Vedelor*. Ele nu se concentrează asupra ceremoniilor domestice sau oficiale, ci asupra unor părţi secrete ale riturilor, periculoase prin potenţialităţile lor sacrale, care trebuiau să se desfăşoare în afara aşezării, în sălbăticia (*arariya*) pădurii. Dar nu se pierd în discutarea detaliilor regulilor ceremoniale: ele vorbesc despre esenţa cosmosului, speculează asupra semnificaţiei gestului ritual, caută, adică, să dezvăluie sensul corespondenţelor simbolice dintre actele sacrificiului şi unele momente ale vieţii şi ale cosmosului.

Lumea brahmanică continuă să se bazeze pe ordinea consacrată de sacrificii; şi totuşi, între secolele al VIII-lea şi al III-lea î.Hr., apar în India numeroase argumente ale unei societăţi în mişcare: legăturile de castă nu s-au rigidizat încă, femeia participă la viaţa intelectuală, lumea laică se află în posesia unei ştiinţe necunoscute de brahmani. Se simte influenţa noilor căi spre mântuire (mişcarea aşa-numiţilor *sramana*, jainismul şi, în mod special, buddhismul) care înfloresc în acea epocă şi care se situează în afara revelaţiei vedice, predicând meditaţia, non-violenţa şi exaltând idealul renunţării.

„UPANIŞADELE”.

Upanişadele conservă cea mai înaltă ştiinţă şi transmit o învăţătură destinată discipolilor iniţiaţi care dovedesc aptitudini pentru gândirea abstractă şi pentru meditaţia religioasă. Ele sunt în număr de peste două sute: cele mai vechi sunt *Brhadârartyaka* şi *Chadogya*, dar e

dificil să se delimiteze un proces evolutiv al textelor. Ele sunt concluzia *Vedelor*, cu o dublă semnificaţie, atât aceea de a fi sfârşitul, ultima parte a revelaţiei, cât şi în sensul de a fi scopul, ţelul adevărat al întregii învăţături. Nu sunt tratate sistematice de filosofic şi nici lucrări ale unor autori individuali. Ele transmit intuiţiile misticilor sub forma unor legende, parabole şi dialoguri. Există, în învăţătura lor, o abordare directă a realităţii supreme redată cu emoţie poetică. Şi poate că acea întretăiere a unor pasaje neaşteptate răspândind o lumină atât de senină, atât de intensă ca adevăr, cu fragmente aspre, obscure, care lasă să se intuiască un mister mai adânc şi mai neliniştilor, a făcut din *Upanişade* o permanentă sursă de inspiraţie pentru gândirea indiană.

Se conturează o gândire filosofică liberă care reclamă interiorizarea, care cere căutarea unei experienţe mistice care să treacă dincolo de formalismul ritual, care să desfacă legăturile ce-l ţin pe om în ignoranţă şi să-i dezvăluie Absolutul. Nu se renunţă la sacrificiu, dar se reinterpretează sensul lui: ofranda sacrificială devine o dăruire de sine, în propriul „foc” interior. Este intensa strălucire a gândirii conţinută în *Upanişade*, ultimul mare corpus al revelaţiei vedice.

Cele două concepte-cheie pe care se articulează întreaga viziune a *Upanişadelor* sunt *Brahman* şi *ātman*. Tendinţa de a reduce mulţimea zeilor la un principiu unic, care apare deja în imnurile din *Vede*, devine acum dominantă: Unul este *Brahman*, este *ekam* era *advitiyam*, „unicul singur fără un al doilea”. Este Totul, chiar dacă totul nu este *Brahman*. Temelie a universului, început şi sfârşit al oricărei existenţe, este „lucrul care nu poate fi spus prin cuvinte, dar prin care cuvintele pot fi spuse; numai el, *Brahman*, Spiritul. [...] Lucrul care nu poate fi gândit cu mintea, dar prin care mintea poate gândi” (*Kena-upanişad*).

La rândul său, *ātman* este esenţa intimă a conştiinţei, scânteia de universal din fiecare individ. Este adevăratul sine, profund, inefabil, etern şi el. „Fiinţa” în modalitatea

sa unică şi singulară, liberă de imperfecţiuni, în puritatea sa necondiţionată de modurile schimbătoare ale existenţei.

Conceptele sunt de origine diferită: *Brahman* aparţine tradiţiei sacerdotale şi s-a născut din speculaţia asupra annoniei dintre ordinea cosmică şi natura riturilor sacrificiale; *ātman* este pivotul tradiţiei ascetice care a săpat în stările interioare ale conştiinţei. Speculaţia din *Upanişade* combină cele două demersuri în ideea că *Brahman* şi *ātman* sunt cele două nume ale adevărului, două perspective ale unei realităţi unice. Se deschide drumul pentru o nouă hermeneutică a izbăvirii: omul este chemat să contemple unicitatea existentului, adică identitatea dintre Unul şi Tot, dincolo de aparenţele multiplului. Esenţa *Upanişadelor* este poate conţinută într-o străfulgerare: *Tat tvam aşi*, „Tot acest univers eşti tu”. A realiza această idee înseamnă a-ţi elibera propria individualitate empirică, a depăşi barierele dualismelor conceptuale şi a pune capăt eternei întoarceri în lume.

Dar gândirea din *Upanişade* a definit şi un al doilea nume al Absolutului şi a trasat o altă cale pentru eliberare, mai bogată în dezvoltări viitoare şi mai puţin rigidă din punct de vedere teoretic. Dintre naraţiunile cosmogonice din *Rgveda*, imnul către *Puruşa* (X, 90) a avut destinul cel mai durabil: la început este Masculul (*Puruşa*) cosmic şi are formă omenească. Din părţile trupului său mistic dezmembrate în sacrificiu se nasc cosmosul, fiinţele însufleţite şi oamenii. Lumea, aşadar, se formează în virtutea unui act sacrificial în care creatorul-victimă este un om fără a fi unul dintre oameni. Dar *Puruşa* îşi păstrează transcendenţa, identificat cu Absolutul, ca *Puruşa Nărăvarta*.

În *Upanişadele* mai târzii (600 – 400 î.Hr.) apar cu tot mai mare claritate formulări teiste cu caracter devoţional, influenţate de tradiţiile *Yoga* şi *Sărfikvă*. *Svetăsvatara-upanişad* şi *Katha-upanişad* utilizează vechiul termen *Puruşa* pentru a defini realitatea supremă. Se conturează astfel o nouă orientare către Absolut bazată pe identitatea dintre *puruşa* existent în toţi oamenii şi *Puruşa* divinul

care i-a zămislit. *Katha-upanişad* descrie itinerarul spiritual al ascetului în treptata lui desprindere de propria sa individualitate empirică până la anularea în supremul *Puruşa* pe care, printr-un hazard teoretic decisiv, îl identifică cu Vișṇu. *Svetâsvatara-upanişad*, la rândul său, îl identifică cu Śiva. Noţiunea de Absolut capătă astfel două posibilităţi de interpretare: ca *Brahman*, principiu impersonal, şi ca *Puruşa*, Dumnezeu. Identitatea dintre *Puruşa* şi Vișṇu sau & n-a, precum şi sinteza dintre tehnicile *yoga* şi abandonarea credinţei vor constitui elementele de susţinere ale hinduismului clasic.

Ātman nu s-a născut odată cu trupul, şi nici nu va pieri odată cu el. Aici gândirea hinduistă a operat o alegere: moartea nu e sfârşitul a toate, dar nu e nici începutul unei vieţi eterne ultramundane. *Ātman* transmigrează dintr-o existenţă în alta, într-un ciclu continuu de viaţă, de moarte şi de renaştere (*saṃsāra*) care se succedă într-o spirală chinuitoare la nesfârşit. Şi chinul cel mare provine din faptul de a şti că această eternă reîncarnare a *ātman-ului* e condusă de o logică de fier, *karma*. Existenţa în care se află sufletul (vegetală, animală, bărbat sau femeie, dintr-o castă superioară sau inferioară) depinde de faptele săvârşite în viaţa precedentă tot aşa cum orice faptă săvârşită în această viaţă îşi va arăta roadele în reîncarnările, mai bune sau mai rele, din viitor.

Probabil că speculaţia vedică asupra forţei teribile a actului ritual, care dezlănţuie sau încătuşează puterea zeului, a contribuit la formarea doctrinei generale potrivit căreia *orice* acţiune omenească determină de la sine destinul celui care o săvârşeşte. Dar în *Upanişade karma* nu mai este înţeles ca o lege pozitivă, pentru alcătuirea unui sine etern şi fericit, ci ca una negativă: este legea inexorabilă a răsplăţii care îl ţine pe om prizonier în ciclul renaşterilor.

Noua doctrină se afirmă rapid şi va fi destinată să-şi pună amprenta pe întreaga viaţă spirituală a Indiei, favorizată de clasele dominante, deoarece atribuie acţiunii

săvârşite în altă viaţă cauza unor stări de lucruri injuste sau dureroase. Chiar şi buddhismul şi-o însuşeşte. Năgăijuna, în *Mahăprajnăpăramităsâstra*, scrie: „Forţa unui act e omnipotentă; nimic pe lume nu-i poate sta împotrivă. Faptele adunate în timp îi urmăresc pe autorii lor, aşa cum creditorul îl urmăreşte pe datornic, fără nicio concesie” (I, 347 – 348).

Omul devine astfel protagonistul propriului destin. Speculaţia brahmanică mai matură se va interoga mereu asupra raportului dintre acţiune, responsabilitate şi merit, adică dacă actul în sine e suficient pentru a dezlănţui mecanismul karmic sau este necesară voinţa şi, dacă da, până la ce nivel de profunzime a conştiinţei. Dar în faţa misterului prezenţei răului în lume vechea gândire hinduistă nu lasă loc pentru lamentări şi nici nu îngăduie vreo consolare. Omul trebuie să-şi accepte destinul şi totodată să accepte că el este cauza propriei sale dureri. Există o senzaţie de solitudine teribilă, de oboseală existenţială în teoria *sarrisărei* şi a *karmei*. Viaţa omenească este târâtă într-un torent de relativitate, *ātman* e prizonierul unor existenţe care se schimbă şi se condiţionează în permanenţă. Se naşte o viziune pesimistă asupra existenţei şi se caută o cale de depăşire a relativului, de scăpare din calea unui destin plin de iluzii şi de suferinţă.

Noul ideal soteriologic propovăduit de *Upanişade*, foarte apropiat de speculaţia buddhistă, situează mântuirea în eliberare. *Mokşa* desemnează desfacerea unei legături şi eliberarea după moarte din sclavia *samsârei*. Dar mântuirea nu poate fi dobândită numai prin acţiune, chiar şi sacră, pentru că acţiunea duce la altă acţiune şi aşa mai departe. Deci ea trebuie să fie subordonată unui ideal mai înalt: cunoaşterea (*vidvăjnâna*) adevăratei naturi a propriului sine. Eliberarea este eliberare de ignoranţă. Omul trebuie să renunţe la dorinţele sale, să se detaşeze de iluziile sinelui său empiric şi, prin studiu şi meditaţie sub îndrumarea unui maestru, depăşind orice raţionament dualist între subiect şi obiect,

să ajungă la înţelegerea mistică a *Brahman*-ul*îi* şi să realizeze identitatea profundă cu Absolutul.

5. „Smrti", „memoria".

Între anii '200 î.Hr. şi 100 d.Hr., şi poate chiar şi mai înainte, *Sarjihită, Brahmana, Arariyaka, Upanişadele* sunt adunate într-un corpus unic. Se afirmă ideea că ele sunt manifestări spontane ale Absolutului la începutul oricărei creaţii a universului, că sunt texte atemporale, fără imperfecţiuni, nu numai în privinţa conţinuturilor, ci şi ca formă. Deoarece adevărul ultim s-a dezvăluit viziunii misticilor şi a aflat în cuvintele lor modalitatea de a se face înţeles de oameni, va deveni un postulat fundamental al hinduismului.

Procesul de „divinizare" a *Vedelor* a fost poate reacţia „ortodoxiei" brahmanice în faţa buddhismului care nu numai că respingea autoritatea *Vedelor,* dar crease şi un Canon propriu. Ideea că Vedele nu ar fi fost rodul creativităţii omului, ci revelaţia eternă a adevărului, confirma autoritatea tradiţiei dincolo de orice dubiu, aşezând-o mai presus de caracterul finit al mărturiilor omeneşti.

Toate celelalte texte aparţineau „tradiţiei", *smrti*, „memoria", şi învăţătura lor era considerată inferioară, legată de timp şi de gândirea subiectivă şi înşelătoare a omului. *Smrti* trebuia să servească doar la clarificarea obscurităţii limbajului vedic şi să ajute la învăţarea preceptelor prin exemple clare. Dar tocmai distanţa ideologică apreciabilă care se crease între „revelaţie" şi „tradiţie" a oferit gânditorilor hinduişti o marjă de libertate speculativă care cu timpul a dat naştere unor noi perspective. De fapt, de la exegeza respectuoasă a textelor vedice s-a trecut la ideea că speculaţia putea să se aventureze pe noi itinerar», să exploreze noi intuiţii, cu condiţia *să nu fie* în *contradicţie cu Vedele*. Desprinsă din legătura sa cu *Vedele*, *smrti* nu mai avea nicio legitimitate, dar s-a admis că, dacă revelaţia vedică continuase să trăiască în timp şi să „vorbească" societăţii indiene, aceasta se datorase tocmai permanentei – şi deseori

hazardatei şi digresivei – reelaborări a *smrti*.

Literatura cea mai reprezentativă din corpusul „memoriei” e produsă de şcolile sacerdotale şi îşi concentrează meditaţia asupra naturii şi articulării acelor principii care structurează cosmosul şi societatea. Există înainte de toate *Dharmasutra* (600/300 î. C-400 d.Hr.) în proză, legate de şcolile Vedelor, texte juridice care aveau să dobândească o tot mai mare importanţă şi să inspire lucrările cunoscute, în ansamblul lor, ca *Dharmasăstra*. Cel mai cunoscut dintre acestea este *Mănavadharmasăstra* („Legile lui Manu”, 200 î.Hr. – 100 d.Hr.). El abordează probleme de natură politică şi juridică, răspunde la întrebări de natură mai specific religioasă şi enunţă normele care trebuie să-l călăuzească pe om în cele patru stadii ale vieţii, de la perioada de iniţiere brahmanică până la căsătorie, obligaţiile capului familiei şi regulile de activitate pură ale ascetului. În ultima parte, textul stabileşte regulile de conduită politică şi administrativă ale monarhului înţelept, reluând tradiţia tratatelor despre exercitarea şi menţinerea puterii.

Mult mai importante pentru cunoaşterea hinduismului în epocapost-vedic ă sunt lucrările literaturii epice. Poemele nesfârşite ale barzilor care, la curţile regilor, cântau tradiţia unei lumi cavalereşti s-au îmbinat în poeme de o bogăţie literară aproape redundantă, ca *Mahābhārata* şi *Rămăvarta*. Literatura epică exaltă idealurile războinice, vorbeşte despre prinţi şi despre bătălii, despre putere şi despre glorie şi de asemeni despre înţelepciune şi despre divin, narează de fapt mituri vechi şi legende populare, transmite genealogii ale zeilor, propune reflecţii morale. Este menită să producă în receptor o emoţie estetică şi totodată religioasă, *săntarasa*, o stare interioară de linişte senină (*sănii* este pacea lui *Brahman* şi a ascetului care a ajuns la eliberare) prin lumina pe care o aruncă asupra evenimentelor lumii, făcându-le luminoase şi iremediabil îndepărtate, pline de tăcerea timpului şi de savoarea eternităţii istoriei.

În cadrul *Mahābhāratei* este inserată *Bhagavadgită*:

un text de mare spiritualitate şi fascinaţie literară, care s-a bucurat întotdeauna de cel mai înalt prestigiu.

„BHAGAVADGITĂ”.

Bhagavadgită e constituită din (r-un dialog între eroul Arjuna şi Krşna (manifestare pământeană a lui Vișṇu) în ajunul marii bătălii pentru cucerirea regatului. Arjuna e cel mai valoros dintre războinici, dar, aflat în faţa formaţiei inamice în care recunoaşte atâtea chipuri dragi, sufletul îi este sfâşiat de angoasă şi îl invocă pe zeu. Atunci Krşna îi vorbeşte.

Argumentul lui Krşna este că Aijuna trebuie să-şi împlinească *Dharma* şi să înfrunte bătălia, dar cu inima uşoară, fără să se preocupe de rezultatul final. Astfel trebuie să-şi îndeplinească orice om îndatoririle civile şi religioase, dar detaşat de ele şi de rezultatul propriilor acţiuni. Pentru că adevăratul ţel este numai eliberarea. Krşna îşi prezintă învăţăturile lui Aijuna, revelându-i tainele sale, şi îi oferă la sfârşit viziunea „naturii sale ultime care cuprinde (oale formele”. Fermecat şi în acelaşi timp înspăimântat de copleşitoarea viziune cosmică a zeului, creator şi distrugător al universului, Arjuna înţelege că este „instrumentul” unui destin deja scris pentru toţi. Cu cugetul curat şi detaşat, se îndreaptă spre bătălie.

Bătălia din *Bhagavadgită* poate fi citită şi în cheie simbolică, ca luptă de eliberare interioară. Aijuna este sufletul căruia îi e frică să înfrunte itinerarul aspru ce duce spre victoria asupra sinelui egotist, asupra dorinţei, asupra propriilor patimi. Krşna, vizitiu al spiritului, indică trei drumuri (*marga*) spre iluminare şi mântuire: acţiunea, cunoaşterea şi evlavia. Krşna se arată a fi zeul care întemeiază armonia universului, principiu de iubire, care, chiar şi în opera de disoluţie a existenţelor din lume, acţionează pentru mântuire. Fiinţă supremă dincolo de cele picritoare, îndeamnă sufletul să i se dăruie ca într-un sacrificiu, nu pentru a-şi realiza propriile dorinţe, aşa cum mai propovăduiau Vedele, ci pentru binele *Dharmei*.

Surse lot atât de importante pentru a înţelege

concepţiile ce caracterizează hinduismul post-vedic sunt şi *Purărta*, cărţi cu caracter doctrinar şi devoţional, compuse într-o sanscrită simplă şi inteligibilă, pentru a transmite adevărul revelaţiei şi celor mai umili, femeilor şi *sudra*, cărora nu le era îngăduit să se apropie direct de textele sacre. Încep să fie compilate poate începând din secolele IV-V d.Hr. şi chiar şi cu trecerea timpului au fost mereu considerate un corpus viu, ce poate fi încă integrat şi elaborat. Ele numără optsprezece lucrări majore, *Mahăpurăna*, şi cel puţin tot atâtea minore, *Upapurâna*. Sunt lucrări în versuri care narează despre crearea cosmosului, despre ciclurile timpului, transmit mituri şi genealogii ale zeilor, descriu culte şi pelerinaje, povestiri ale unor manifestări divine. *Vaişnavapurăna* exaltă supremaţia divină a lui Vișṇu, *Bhăgavatapurăria*, care este poate textul cel mai îndrăgit, povesteşte viaţa lui Krşna într-un limbaj poetic rafinat.

Literatura puranică lărgeşte patrimoniul mitic transmis de *Vede*, inspirându-se adesea din tradiţiile culturilor vechi prearice. Gândirea indiană nu şi-a negat niciodată propriul patrimoniu mitic (MIT*), deoarece nu l-a considerat niciodată ca o formă inferioară de cunoaştere, opusă raţionalităţii. Naraţiunile mitice, limbajul ritual, investigaţia critică şi raţională, contemplaţia interioară sunt căi de cunoaştere care nu se exclud reciproc, ci se completează, oferind o gamă policromă de posibilităţi hermeneutice pentru a atinge ţelul cel mai înalt care este obţinerea deplină a adevărului.

6. Crearea lumii şi ordinea timpului

Potrivit cosmogonici din textele *Mahăpurăna*, ciclurile vertiginoase ale timpului – universul este creat, evoluează în infinite forme şi se distruge, pentru a renaşte din nou, pentru a se dezvolta şi a muri iarăşi – sunt faze ale experienţei meditaţiei din conştiinţa absolută a zeului.

Puruşa este de fapt principiul spiritual imuabil, „non-manifestatul” transcendent în care orice realitate există ca

potenţialitate. Şi dacă gândirea din *Kafha-upanişad* pare a fi monoteistă, viziunea din *Purăna* nu mai este aşa: *puruşa* ia numele unui zeu, este Vişṇu sau Śiva. *Yogin* suprem, liber în starea sa de contemplaţie desăvârşită, dumnezeu coboară încet spre stările inferioare de meditaţie, se desfăşoară unindu-se cu Natura, cu energia-materie primordială, *prakrti*, şi din această interacţiune iau viaţă formele. Lumină interioară a oricărui aspect al creatului, dumnezeu este, şi nu este, creaţia sa: fiinţele sunt forme ale minţii sale, dar el rămâne dincolo de orice manifestare.

Ajunşi în vremea *mahăpralayei*, a marii disoluţii, dumnezeu supraveghează sfârşitul universului, se închide adică în adâncurile contemplaţiei, călăuzind astfel formele vieţii spre a fi resorbite în el. *Puruşa* emană din sine lumile şi, pentru a le salva, le distruge: aşa cum ascetul face să dispară din conştiinţă formele relative şi iluzorii pentru a se adânci tot mai mult în sine însuşi, tot astfel şi zeul, aflat în reculegere, resoarbe în sine creaturile. Este viziunea fulgerătoare şi înspăimântătoare pe care Arjuna o are de la Krşna în cântul XI din *Bhagavadgâlă*, unde ceea ce omului îi apare ca rău şi angoasă în realitatea lui dumnezeu înseamnă bine şi bucurie: ca într-un hau, creaturile urmează să fie „înghiţite” de dumnezeu. Dar anihilarea întru dumnezeu nu este oare adevărata eliberare?

În tradiţia sivaită, Śiva ca *puruşa*, şi *săkti* a lui, Zeiţa, ca *prakrti*, sunt din nou uniţi în momentul marii disoluţii a universului. E tema iconografică din *Ardhanâriivara*, „zeul jumătate femeie”. Unirea lor reprezintă experienţa ultimă a resorbirii a ceea ce e distinct în unitatea primordială a lui *Brahman*. Sfârşitul lumii nu este însă sfârşitul timpului. Va fi din nou trezirea lui dumnezeu din meditaţie, iar *puruşa* va dezlănţui energia creativă reînnoită a lui *pralq-ţi* şi va scana cu mintea formele acţiunii sale. Din nou Unul se va divide în multiplu.

Brahma este zeul care creează. Eternele morţi şi învieri ale universului sunt morţile sale şi învierile sale. Śiva e zeul care distruge şi Vişṇu e zeul care, în meditaţie, ocroteşte întreaga ordine a acestui ciclu nesfârşit. Teoria

sapienţială şi yogică a reelaborat vechea cosmogonie a *Vedelor*, bazată pe semnificaţia actului sacrificial, într-o deosebită armonie de viziuni: Brahma, universul, este victima sacrificială, Śiva, cel ce distruge lumea prin foc, îndeplineşte sacrificiul, Vișṇu este principiul însuşi al sacrificiului, care ocroteşte resturile ofrandei pentru că ele vor fi începutul unui nou ciclu sacrificial. Şi atunci când Vișṇu se trezeşte din meditaţie, Brahma renaşte şi universul se recreează.

7. „Jocul” divin

Şi hinduismul se confruntă cu o problemă teologică nodală, şi anume *de ce* a creat dumnezeu universul. „Nu sunt obligat să fac nimic în lumile acestea, Aijuna, deoarece ele îmi aparţin. Nu am nimic de obţinut, deoarece am totul. Şi totuşi acţionez”: astfel îi vorbeşte Vișṇu, sub înfăţişarea lui Krşna, eroului Aijuna (*Bhagadvadgită* III, 22). *Brahmasutra* (II, 1, 33) introduce pe neaşteptate ideea de *mă* pentru a răspunde la contradicţia dintr-o divinitate care e ceva absolut necondiţionat, fără deficienţe şi deci fără dorinţe, şi care totuşi creează. *Luă* înseamnă, joc”, dar şi activitate spontană, plăcută şi inocentă, fascinaţie şi ficţiune.

Filosoful ¿Ankara a aprofundat ideea unei divinităţi care a creat universul ca într-o *lila*, într-o acţiune absolut liberă. Un, joc” frumos datorat unui simplu capriciu asemănător cu acela al persoanelor de rang înalt, care şi-au potolit toate dorinţele. Un act facil: de fapt, crearea universului, care îi pare omului ameţitor de complexă, pentru dumnezeu este tocmai „un joc”.

Adevărata doctrină *lila* se formează în tradiţia devoţională a lui Krşna: toate acţiunile lui Vișṇu şi ale AVATARILOR* săi pe pământ au natura unor acte ludice. Zeul acţionează într-o stare de absorbire extatică comparabilă cu cea a unui artist în momentul său de tensiune creatoare sau cu cea a unui copil prins de plăcerea pură a unui joc al fanteziei. E accentuată mai ales natura „nesupusă” şi „eliberatoare” a jocului lui Krşna, joc al iubirii care depăşeşte în fericita lui spontaneitate toate

regulile de comportament tradiţional. Nu întâmplător fascinaţia ideii de *lila* a devenit puternică atunci când, în secolul al IV-lea d.Hr., doctrinele din *Dharmasăstra* erau la apogeu şi legile comportamentelor de castă pure şi impure erau aplicate sistematic de dinastiile brahmane. În ideea libertăţii jocului divin credincioşii aflau, cel puţin în forul lor interior, o cale de eliberare din încătuşarea normelor de castă.

Se menţine o tensiune între ideea că dumnezeu acţionează după cum are el chef şi fără nicio legătură cu vechea convingere, reflectată în *Bhagavadgită*, că dumnezeu acţionează dând ascultare „datoriei" sale de a ocroti binele în lume. Speculaţia vişnuită nu vede totuşi contrastul dintre cele două poziţii: în dumnezeu „acţiunea de joc" este în acelaşi timp „acţiune de bine", pentru că dumnezeu e bun şi ceea ce face în mod spontan nu poate fi decât bine.

Zeii supremi dansează: ¿n-a, sacru şi teribil, dansează peste lumea pe care tocmai a distrus-o şi a eliberat-o, dansează în extaz în prezenţa zeiţei vrăjite, care pentru *săkta* este Lălita, „drăgăstoasa" (lit„Cea pusă pe hârjoană"). În viziunea tantrică, *săkti* dansează pe trupul nemişcat al lui ¿n-a. Zeii se distrează: ¿¡va şi Părvat I joacă zaruri în paradisul lor şi este un moment de taină, de intimitate, ei însă joacă soarta lumii.

Ideea de *lila* e fascinantă şi ambiguă: se poate înţelege la fel de bine că universul a fost creat doar ca o simulare, că este doar *mävă*, vraja unor iluzii. Jocul divin dezvăluie, pe de o parte, un sentiment al bucuriei de viaţă, de acceptare pozitivă a lumii şi a realităţilor ei. Dar, pe de alta, face să apară sentimentul unei subtile „înşelătorii" din partea zeului, deziluzia faţă de caracterul relativ al formelor existenţei. E uşor de crezut că binele ar fi rodul jocului divin. Mult mai greu e să accepţi că răul şi suferinţa ascultă şi ele de logica misterioasă şi insondabilă a unui, joc de zaruri" al lui dumnezeu.

8. Cei patru „varpa" şi ordinea societăţii

Miturile şi cele mai vechi texte vedice vorbesc despre

o societate împărţită în trei grupuri distincte. Dar încă în *Puruşasukta*, faimosul imn din *Rgveda* (X, 90), se vorbeşte despre un al patrulea grup, *sudra*, care înglobează în ierarhia sistemului populaţiile indigene supuse. Divizarea societăţii în patru *vama* („culori”) are un fundament mitic: din dezmembrarea omului primordial *Puruşa*, ucis ca victimă sacriilcială, au luat viaţă cosmosul şi oamenii: din capul lui s-au născut *brahmana*, sacerdoţii, cunoscători ai *Vedelor*, din braţele lui *kṣatriya*, deţinătorii puterii, guvernanţi şi războinici, din coapse *vaisya*, crescătorii de animale, ţăranii, meşteşugarii şi, în sfârşit, din picioare *sudra*, slujitorii.

Manusmṛti stabileşte cu atenţie norme şi interdicţii, atât sociale cât şi religioase, pentru fiecare *varna* în parte. Logica de clasificare culturală şi concepţiile de puritate sacrală care o validează (PUR/IMPUR*) îi inspiră pe autorii textelor despre *Dharma* să creeze noi categorii, tot mai specifice, prin care să ordoneze realităţile sociale multiforme (indigeni, străini, meşteşugari etc.). Toate aceste subgrupuri. văi/, care se încadrează în interiorul diviziunilor *varna*, sunt adevăratele „caste”.

Varna şi *jăti* se întrepătrund şi formează o structură rigidă şi puternic ierarhizată de poziţii sociale, în care fiecare individ îşi află locul, cu drepturi şi îndatoriri specifice. Femeile nu au acces la ştiinţa sacră a Revelaţiei, nici nu exercită o activitate rituală. Ele depind de soţ în mod indisolubil şi chiar şi după moarte se vor uni din nou cu el. Ele nu pot să ajungă la eliberare: a renaşte ca femeie, fie şi într-o familie brahmană, înseamnă a ispăşi din nou *propria karmă*.

Jăti sunt grupuri închise în care domină, mai ales asupra femeilor, regulile matrimoniale ale endogamiei de castă. Dar încă din epoca antică s-au încheiat căsătorii intercastale în pofida riguroaselor interdicţii. Cei născuţi din aceste uniuni au dat naştere unui mare număr de „caste mixte” care aveau să constituie nuclee de persoane excluse din ordinea socială şi considerate *avarnat* „fără culoare”. Chiar şi printre cei fără-castă se dezvoltă un

sistem cu culte specifice, cu temple separate şi cu oficianţi proprii. Textele insistă că uniunea cea mai impură este dintre un bărbat *sudra* şi o femeie brahmană şi că ea s-ar afla la originea păturii sociale celei mai marginale, „paria”, *asprsya*.

Încă din secolele VI-V î.Hr. maeştri spirituali, ca Buddha şi Jina, au respins castele, predicând egalitatea; mistici şi poeţi din Evul Mediu au luptat împotriva unui sistem pe care îl înfierau ca fiind răspunzător de atâtea nedreptăţi; Guru Nănak, fondatorul mişcării Sikh, a afirmat că aceste caste erau o nebunie, iar Gândhî i-a numit pe cei fără-castă *harijart*, „fii ai lui dumnezeu”. Dar sistemul castelor, astfel înrădăcinat în contextul cultural şi religios hindus, a rezistat timp de secole la toate atacurile.

9. Cele patru „asrama” şi ordinea vieţii

Aşa cum societatea e divizată în patru categorii, tot aşa şi viaţa omului se desfăşoară în mod ordonat în patru „stadii”, *ăsrama*. Fiecare individ e deci supus unei grile destul de complexe de norme, rod al intersectării legilor castei căreia îi aparţine cu legile care reglementează diversele stadii ale existenţei sale.

Primul stadiu e cel al *brahmacarya*. Tânărul trăieşte în casa maestrului şi primeşte de la acesta învăţătura Vedelor. Învaţă supunerea, stăpânirea dorinţelor şi duce o viaţă castă. Acestei faze iniţiatice îi urmează stadiul *gărhasthya*. Devenit adult, bărbatul se căsătoreşte şi se deschide pentru experienţa iubirii şi a sexualităţii. Învaţă valoarea bunurilor materiale şi a puterii pământeşti şi guvernează viaţa familiei în armonie cu tradiţia, celebrând riturile.

Achitându-se de propriile îndatoriri sociale, capul familiei, „după ce şi-a văzut propriul chip ridat şi părul încărunţit, şi după ce i-a cunoscut pe fiii propriilor săi fii” (*Manusmṛti* 111, 77 – 79 şi VI, 89 şi urm.), face primul pas spre detaşarea de bunurile pământeşti: e stadiul *vanaprasthya*. Devenind anahoret, sălăşluieşte prin păduri şi prin locuri depărtate de viaţa socială, singur sau cu nevasta, dedicându-se meditaţiei asupra textelor vedice.

Această perioadă intermediară se încheie cu *sarţinvăsa*, ultimul şi cel mai anevoios stadiu al abandonării complete a lumii. Renunţarea este de fapt experienţa singurătăţii, a purificării şi ascezei. Omul, definitiv detaşat de orice legătură faţă de celelalte fiinţe, caută să recupereze lumina propriului *ātman*, mintea proiectată într-o dimensiune iară timp către eliberare.

În contextul lumii brahmanice, în care valorile şi legăturile sociale lasă atât de puţin spaţiu expresiei individuale, ruptura cu instituţiile poate părea ca accesul la o experienţă religioasă individualistă şi deci negativă. Alegerea celui ce renunţă este însă fructul unui raţionament opus: el se desparte de grupul său pentru a se dezbăra de propria individualitate. El renunţă la toţi acei parametri care dădeau identitate ego-ului său, la sumedenia de responsabilităţi care îl făceau să fie cineva dar într-un mod efemer şi amăgitor, pentru a-şi anula propriul sine în Absolut. *Vairagin*, „indiferent faţă de lume”, *muni*, „tăcut”, aşa îl definesc textele, pentru că sufletul lui s-a limpezit ca o oglindă. Într-adevăr, *ātman* care s-a eliberat e atât de pur şi lipsit de orice determinare încât poate fi asemuit vidului.

«AHIMSĂ”.

Practicarea non-violenţei, legământul de *ahiiţisă*, „nevinovăţia”, era una dintre opţiunile care se impuneau în momentul renunţării. Dar a fost judecată ca un factor destabilizator de către ortodoxia brahmanică, poate fiindcă făcea să iasă la iveală cu deosebită claritate conflictul dintre obligaţiile capului familiei şi cele ale ascetului. A curma viaţa este rău, a manipula un cadavru este maxima impuritate. Dar marile sacrificii vedice impuneau uciderea victimei. Opţiunea non-violenţei era, aşadar, în direct contrast cu sacrificiul. Cu alte cuvinte, actul pe care cel care renunţa trebuia să-l respingă dacă dorea mântuirea era tocmai ceea ce experienţa religioasă brahmanică impunea să se facă. Prizonieră a acestei contradicţii, lumea sacerdotală a căutat să reducă la minimum impuritatea şi violenţa sacrificiului, aşa cum o dovedesc

precauţiile rituale împotriva contaminării sângelui şi mijloacele de ispăşire oferite sacerdotului. Cu dispariţia sacrificiilor solemne din practica de cult, cele două căi au ajuns să împărtăşească acelaşi ideal: brahmanul devenea, înăuntrul societăţii, principalul deţinător al valorii *ahirtxsei* şi alegea regimul vegetarian. Cel care renunţa o respecta cu rigoare ieşind din societate.

Idealurile capului familiei şi ale celui ce renunţă constituie două polarităţi în permanentă tensiune, două roluri opuse, dar complementare. *Panişadele* insistă asupra importanţei de a realiza cunoaşterea mistică a Absolutului pentru a obţine mântuirea. Dar experienţa ascetică reclamă, întâi de toate, achitarea de îndatoririle sociale. E nevoie să se cunoască şi să se îndeplinească scopurile pe care le comportă orice rol: *kănta*, dorinţa şi plăcerea erotică; *artha*, interesele materiale, bogăţiile, succesul; *dharma*, ordinea morală şi norma actului sacral. În sfârşit, *mokşa*, eliberarea, sfidarea ultimă.

Lumea pământească păstrează deci o parte din lumina absolută din care se trage, iar mântuirea constă nu în reprimarea dorinţelor şi scopurilor mundane, ci în treptata lor rarefiere, purificare, până la detaşare şi până la sublimarea lor în dumnezeu. În *Mahăbhăraia* (XII, 167), Bhâma elogiază *kăma*, dorinţa sub toate formele ei, iubirea, bucuria de a trăi. *Bhâma* e cufundat în lume, dar ascetul însuşi nu ar ieşi din lume dacă dorinţa de eliberare nu l-ar îndemna. Renunţarea lui *jivanmukta*, a „eliberatului în viaţă”, este deci iubire pentru formele relativului depăşită în pură dorinţă de Absolut.

10. Cultul

La începutul perioadei Gupla, prin secolul al IV-lea d.Hr., cultul public al lui ăiva şi Visnu era răspândit şi se construiseră numeroase temple atât în oraşe cât şi în locurile sacre, ţinte pentru pelerinaj. Uzanţa devoţiunilor într-un templu se dezvoltase cu încetul, încă şi astăzi, unele elemente arhitectonice şi iconografice ale templului oglindesc vechea configuraţie a spaţiului purificat pentru sacrificiul vedic: edificiul e construit după un plan care

simbolizează atât macrocosmosul, cât şi trupul omenesc. Locul cel mai sacru din interior, întunecos şi închis, numit *garbhagrha*, „lăcaşul uterin”, trup şi sediu al zeului, continuă simbolismul colibei din ritul vedic. Şi aici donatorul devine un embrion, astfel încât să poată trece prin experienţa unei noi renaşteri, dar acum el îşi asumă în fiinţa sa natura divinităţii.

O nouă viziune stă la baza construcţiei templului şi a actului de devoţiune care se celebrează aici. Sacrificiul vedic era şi mijlocul prin care zeii şi oamenii, deopotrivă, instaurau un schimb simbolic echilibrat şi ascultau de logica unei donaţii pentru a obţine realizarea propriilor dorinţe materiale. Cu timpul, s-a dezvoltat un rit mai simplu, nesângeros şi mai spontan de ofrandă şi adoraţie, îndeplinit în absenţa focului sacru, rit care avea să ia locul sacrificiului vedic. Dar în acest nou context religios divinitatea este superioară omului, care în rit o slujeşte şi o cinsteşte ca pe un oaspete regal.

Credinciosul prezintă ofrandele. Acestea sunt adevărata *pujă* şi cuprind dăruirea de unt lichefiat sau pur şi simplu de apă dintr-un fluviu sacru, de flori, tămâie, fructe, dulciuri. O parte din alimente e restituită celor prezenţi ca „binecuvântare” şi masă comunitară; prin *pujă*, evlaviosul dăruieşte zeului şi îl adoră fără a dori nimic util în schimb, printr-o atitudine interioară care transcende dorinţa personală Divinitatea, în faţa acestui act de „abandonare” a credinţei, „împarte” darul şi îl schimbă cu contra-darul său de bunăvoinţă. Spiritul religios care iluminează cultul public se exprimă şi în cultul privat, care se desfăşoară în singurătate, prin rugăciuni, prin recitarea *maturelor*, prin meditaţie şi prin adorare în tăcere.

Există divinităţi „pure” şi „impure”. Primele sunt manifestări ale zeilor supremi, Viṣṇu şi ăiva. În templele lor, ofrandele trebuie să fie pure, vegetariene, şi făcute de brahmani. Astăzi, oricine poate să facă act de adorare în aceste temple. Cândva, castele inferioare erau excluse, ele având şi păstrându-şi şi în prezent propriile lor temple, unde sunt venerate divinităţile

„Impure” ca, de pildă, zeii castei sau vechile nume tutelare ale satului, care în general sunt divinităţi feminine. Acestora li se aduc ofrande non-vegetariene, adică sacrificii de animale şi de sânge.

Hinduismul prezintă o impresionantă varietate de rituri, care îşi au rădăcinile în timpurile prearice. În sărbătorile religioase (SĂRBĂTOARE*) se îmbină tradiţia codificată din *Dharmasăstra* şi vechile culte ale satelor, tipice pentru castele cele mai de jos. În sărbătoare explodează în toată bucuria ei componenta ludică a religiozităţii indiene, care în plăcerea simţurilor şi în încălcarea limitelor dă peste cap timpul profan şi regulile lui, regenerând lumea prin muzică, prin dansuri, prin recitări sacre, prin procesiuni, pentru că şi zeii au zămislit lumea „în joacă”. Toată încărcătura emoţională se descătuşează în timpul sărbătorii, pentru ca extazul colectiv să permită credincioşilor să trăiască, măcar în acele puţine momente, experienţa mistică a unirii cu dumnezeu. Eveniment în care timpul se opreşte, unde regulile cotidianului sunt suspendate, unde limbajul cedează locul muzicii şi rugăciunii şi unde dumnezeu se întoarce printre oameni, adus pe scenă de actori, sărbătoarea este intuirea unui paradis.

Holi consfinţeşte venirea primăverii şi se percepe din nou ecoul unor vechi rituri orgiastice. Plină de spirit cucernic este în schimb *Krsoajayanti*, care celebrează naşterea lui Krşna. Sfârşitul verii este perioada faimoasei sărbători a zeului Ganesa, fiu al lui Śiva şi al lui Părvatl. Sărbătoarea luminilor, *Divali*, între septembrie şi octombrie, are drept contrapunct riturile „marii nopţi a lui Śiva” din iarnă, celebrate în special în templele dedicate simbolului *lângă* (cf. par. 14).

11. Şcolile de gândire

Speculaţia asupra învăţăturii revelaţiei şi asupra problemelor existenţiale puse de tradiţie au dus la apariţia unor diferite *darsana*, şcoli de gândire care au elaborat hermeneutici şi doctrine diverse şi s-au confruntat într-o permanentă dezbatere, influenţându-se reciproc. În epoca

clasică, cele mai importante *darsana* au fost şase: *Purvamâmărfisă, Vedanta, Nvă* va *Vaiseşika, Sărjikhya* şi *Yoga*. S-au dezvoltat înăuntrul tradiţiei hinduiste – recunoşteau într-adevăr autoritatea *Vedelor* –, dar în mod independent au propus o cale a lor spirituală de mântuire, atente şi la gândirea „heterodoxă” buddhistă.

Şcoala „Purvamimără să mă un sistem ortodox născut din tradiţia ritualistă şi se erija în apărător al doctrinei din *Sarj\hită* şi *Brahmana*. Textul canonic fundamental este *Mimămsăsutra* (300 – 100 î.Hr.), scris de clarvăzătorul Jaimini despre exegeza cuvântului sacru şi despre natura şi eficacitatea sacrificiului. Într-adevăr, pentru această şcoală conduita corectă se exprimă în actul ritual, calea unică spre bunăstare pe pământ în armonie cu cosmosul. Ceea ce filosofii săi propuneau cu rigoare raţională şi probitate morală era un model formalist de existenţă, care se reflecta în definitiv într-un ideal de mântuire foarte sărac.

Pe baza unei obişnuite viziuni atee a lumii, în care *Vedele* constituiau o revelaţie impersonală a *Dharmei*, s-au dezvoltat două curente – cel al *bhăţţa*, fondat de *Kumărilabhaţţa*, şi cel al *prăbhăkara*, fondat de Prabhăkara – care erau divergente asupra unor chestiuni cu caracter gnoseologic şi deontologic.

Şcoala „Vedănta Dezvoltată din subtile reflecţii asupra *Upanişadelor*, acest curent şi-a găsit sinteza în *Vedăntasutra* a lui Bădarăvana, un text ce avea să constituie mai apoi fundamentul diverselor sale curente. A făcut din intuirea identităţii dintre *ātman* şi *Brahman* nucleul său conceptual, postulat pentru a contura calea spre mântuire şi parametru pentru a defini natura relaţiei dintre dumnezeu şi cosmos.

Printre primii gânditori au fost Gauţlapăda (secolul al VI-lea d.Hr.) şi, mai cu seamă ¿Ankara (secolele VII-VIII), a cărui gândire a marcat o cotitură în dezvoltarea hinduismului. A scris diferite studii printre care *Upadesasăhasri*, iar comentariile lui la *Prasthânatraya* sunt considerate fundamentale. ¿Ankara a elaborat poziţia

teoretică „non-dualistă”, *advaita*, potrivit căreia nicio realitate nu poate subzista în mod autonom, cu excepţia Absolutului, care transcende lumea. Numele şi formele sunt aparenţe susţinute de ignoranţă, care suprapune realităţii viziunile sale iluzorii şi înşelătoare. Eliberarea finală survine, aşadar, cu ajutorul cunoaşterii adevărate care elimină caracterul tulbure al efemerului. Dincolo, este lumina lui *Brahman*, „unul şi fără un al doilea”. Orice filosofie dihotomică trebuie să fie abandonată în favoarea experienţei interioare în care *ātman* se recunoaşte şi dispare în *J3 rahman* cel lipsit de atribute”.

Identitatea dintre *ātman* şi *Brahman* a fost concepută în două moduri diferite care se conturează deja în *Upanişade*. Prima concepţie vede cosmosul şi Absolutul ca pe o unică realitate. *Brahman* e temeiul atotcuprinzător al cosmosului: cosmosul este *Brahman*. A doua vede în univers doar o aparenţă a Absolutului. *Brahman* este unica realitate adevărată, dincolo de formele universului.

Ideea că universul ar fi forma reală a lui *Brahman*, elaborată în special în *Chandogya-upanişad*, are ca postulat un Absolut care cuprinde toate existenţele. Manifestările lumilor nu sunt decât modificări ale unei singure realităţi ultime. Această doctrină e conţinută în formula *Tat tvam aşi* („întreg acest univers eşti tu”). În cazul acesta, ignoranţa derivă din faptul că nu se reuşeşte să se înţeleagă în profunzime unitatea dintre relativ şi absolut. Idealul soteriologic care derivă de aici e dizolvarea sufletului în Brahman, cu care el este identic în esenţă. Ideea opusă, dezvăluită în *Brhadărariyaka-upanişad*, cum că formele lumii sunt doar aparenţă, postulează un Absolut care exclude totul. Intangibil pentru limbaj, el se prezintă ca „nici aşa, nici aşa”, *neţi neţi*, putând fi atins doar prin negarea oricărei modalităţi determinate şi a oricărui nume. Ignoranţa, potrivit acestei doctrine, constă în a considera reale formele existenţei care sunt doar relative, agăţându-se de ele şi, prin urmare, de *karma*. Atunci când meditaţia risipeşte cortina de iluzii, şi numai alunei, *ātman* înţelege nediferenţierea sa faţă de

Brahman: este „eliberarea în viaţă”.

Divergenţa aceasta atât de netă pe o temă atât de crucială este premisa scindării dintre şcolile „teiste” şi cele „absolutiste” din *Vedănta*. ¿Ankara interpretează divinitatea supremă, *fsvara*, ca identică în expereienţă cu *Brahman*. Dar în măsura în care e identificată „cu nişte calităţi”, divinitatea este încă o luare de contact cu *Brahman*, care în schimb este Absolutul pur, fără calităţi. În fond – e concluzia lucidă chiar şi devoţiunea faţă de dumnezeu e o formă de *mănă*, de iluzie: rarefiată, foarte înaltă, dar tot iluzie care, atribuind divinului caracteristici umane, estompează totala „alteritate” a Absolutului.

Dar mişcările devoţionale care se întemeiau pe adorarea lui Vișṇu sau ¿n-a nu puteau accepta ca divinitatea supremă să fie considerată un „aspect relaţional” al lui Unu etern. Lui ¿Ankara îi răspunde Rămânuja (secolul al XI-lea), elaborând doctrina „non-dualismului calificat” care vede în cosmos trupul însuşi al lui dumnezeu, reconsiderând, aşadar, realitatea lumii.

Şcolile „Nvă va” şi „Vaiseşika”. Nyâyase baza pe omonimul *sutra* al lui Gautama şi se concentra pe metodele de argumentare ale gândirii raţionale, văzând în ele o cale mai sigură de cunoaştere şi deci de eliberare. Complementară acesteia este mişcarea Vaiseşika, bazată pe *Vaiseşikasutra* a lui Kanâda, care propunea o teorie cosmologică de tip atomist, elaborată după un sistem de diferenţieri dualiste.

Prin secolul al V-lea, cele două curente de gândire erau de fapt unite. Profundul interes faţă de natura cunoaşterii şi analiza formulărilor logice au dus la ţeserea unui rafinat sistem de categorii care, în formularea lui Prasastapâda, trecea în revistă modalităţile existenţei şi ale fenomenelor. Cu timpul, viziunea armoniei dintre structurile universului şi ordinea gândirii a căpătat valenţe religioase, dând viaţă unei speculaţii metafizice concentrate asupra lui dumnezeu, cauza primă a creaţiei şi a distrugerii lumilor, cel care iluminează prin cunoaşterea adevărată şi eliberează sufletul din ciclul renaşterilor.

*Şcoala „*Sătykhya-Se cunosc diverse formulări ale speculaţiei *Sârpkhva*, în textele unor lucrări epice (*Mahâbhărata* XII), în *Purăna* şi îndeosebi în fundamentala sinteză a *Sarftkhvăkarikă* a lui Isvarakfşna (secolul al IV-lea d.Hr.) şi a *Sătykhyasutra*. Dar rădăcinile sale sunt mult mai vechi şi în parte atribuibile viziunii din imnurile vedice.

Fundamentul său teoretic este distincţia radicală dintre spirit şi natură: primul, *puruşa*, e imuabil şi ascuns, inactiv şi impasibil; a doua, *prakrti*, e natura în starea ei de virtualitate absolută. Factor pur care cauzează, ea cuprinde elementele materiale şi psihice, dar este oarbă, lipsită de conştiinţă. Spiritul, în schimb, e lumină. *Prakrti* se dezvoltă de la sine, în jocul componentelor şi calităţilor sale, formele existenţei.

Pornind de la această viziune fundamentală sunt elaborate formulări teiste care apar cu claritate în tradiţia epico-puranică: dumnezeu reglează ritmurile creaţiunii, ale conservării şi ale resorbţiei cosmosului şi guvernează ciclurile transmigrărilor. În curentul *Sât} ikhya-yoga*, *prakrti* se eliberează şi tocmai în asceză şi în evoluţia stărilor mentale devine creatoare, în timp ce spiritul pur rămâne pasiv, neimplicat: în această paradoxală împerechere este, şi el, cu desăvârşire liber.

Şcoala „Yoga Yoga e o tradiţie foarte veche de gândire, de tehnici ascetice şi de metode de meditaţie. Ha se bazează pe ideea că suferinţa existenţială îşi are rădăcinile în ignoranţa cu privire la adevărata natură a lui *ātman*, care îl iluminează pe fiecare om; cu alte cuvinte, că omul îl confundă cu propriile lui stări psihomentale, care de fapt sunt produsul cel mai rafinat, şi cu atât mai iluzoriu, al *prakrti*. Singura cale de mântuire e realizarea adevăratei cunoaşteri, când, departe de lume, în singurătate, omul, sub îndrumarea maestrului său spiritual, controlează şi suprimă aceste stări psihomentale şi, în sfârşit, depăşeşte factorii care le generează, şi anume activitatea simţurilor şi a subconştientului.

Forma sa clasică, *răjayoga*, a fost rezumată într-un

text fundamental, *Yogasutra* de Patahjali. Surse la fel de importante sunt primul comentariu ajuns până la noi, *Yogabhăşya* de Vyāsa (secolele al VII-lea şi al VIII-lea d.Hr.), care a fost mai târziu adnotai de Văcaspati Misra (secolul al IX-lea) în lucrarea sa *Tattvavaisăradi*. Aceste două texte sunt completate de alte două: *Rajamărtaruja*, scris de regele Bhoja în secolul al XI-lea, şi *Yogavărttika*, de Vijnănabhikşu, din secolul al XVI-lea.

Yoga teoretizează opt grupe de tehnici care constituie tot atâtea stadii ale progresiei spirituale către eliberare. O schimbare radicală de perspectivă interioară este primul stadiu, *yama*: refuzul violenţei, al falsităţii, al hoţiei, al plăcerii sexuale, al avariţiei. Detaşarea interioară care derivă de aici este în armonie cu unele obligaţii – puritatea, frugalitatea, studierea doctrinei, asceza, cucernicia faţă de dumnezeu, toate discipline în mod colectiv indicate ca *niyama*, care constituie o pregătire pentru adevărata practică *yoga*.

Începând de la al treilea stadiu, noul grup de tehnici urmăreşte integrarea trupului şi a simţurilor. Poziţiile corpului, *asana*, recomandate de maeştri *yoga*, conferă o calmă stabilitate membrelor şi reduc efortul lor la minimum. În opoziţie cu agitaţia continuă a formelor existenţei, *Yoga* înseamnă imobilitate. Concentrat într-o singură poziţie, adeptul parvine la o oarecare neutralizare a simţurilor, deoarece conştiinţa uită tot mai mult de „prezenţa” trupului. Acest lucru este însoţit de practica fundamentală a *prănăvăma*, prin care respiraţia trebuie să se liniştească treptat, să se încetinească, până aproape de anulare. De fapt, tradiţia ascetică, nu numai *yoga*, dar şi şamanică sau taoistă, a demonstrat interdependenţa dintre ritmurile respiraţiei şi stările de conştiinţă. Prin intermediul a ceea ce Palanjali defineşte „suprimarea” respiraţiei, *yoginul* poate experimenta modalităţi profunde de conştiinţă, imposibile celor neiniţiaţi. În faza aceasta, maestrul îi învaţă cum să-şi elibereze activitatea senzorială de dominaţia obiectelor din afară.

Această „retragere a simţurilor” nu blochează

luciditatea mentală, ba chiar o face mai intensă: *yoginul* începe astfel ultima fază a drumului său, cea mai dificilă, aceea care implică tehnicile cele mai rarefiate de meditaţie. Dar el mai trebuie să câştige o bătălie cu sine însuşi. Din controlul tot mai elevat al minţii îşi trage de fapt *yoginul* puteri neobişnuite cum ar fi cunoaşterea vieţilor precedente, citirea gândurilor celorlalţi etc. Maeştrii ne învaţă că puterile sunt doar mijloace utile în drumul interior spre eliberare, dar faţă de care trebuie să fim indiferenţi şi de care e necesar să ne detaşăm. Pericolul este ca *yoginul* să se îmbete cu aceste facultăţi şi să le considere scopul ascezei. Dacă ele ar deveni scopul pentru obţinerea puterii în lume, *yoginul* ar deveni un maestru vrăjitor şi nu un „eliberat în viaţă".

Dhărartă este concentrarea totală a gândului care precedă cele mai profunde stări de meditaţie. împotriva dispersării haotice a atenţiei, supusă voinţei lumii, mintea, calmă, reculeasă în sine, se concentrează asupra unui singur punct pentru a căuta să ajungă la perceperea non-diferenţei dintre minte şi trup, dintre subiectul care gândeşte şi obiectul gândirii. Controlată în mod mai intens, această stare de conştiinţă se revarsă în *dhyāna*, pe care Patañjali o defineşte drept „o curgere a gândirii unificate" care, la rândul său, conduce la o stare mentală sublimă şi paradoxală, *samādhi*. În punctul cel mai înalt al *Yoga*, conştiinţa (*cina*), pură şi imperturbabilă, e eliberată de orice viziune falsă şi efemeră. Pentru curentul cel mai devoţional, acesta e stadiul în care dumnezeu se revelează în interioritatea *yoginului*. *Fsvara* de fapt este *puruşa* liber în eternitate.

Aproape că nu există orientare soteriologică indiană care să nu-şi fi însuşit, integral sau parţial, practicile *yoga*. În afară de *Yoga* a lui Patañjali, mai există *Hafhayoga*, *Mantrayoga*, *Layayoga* (sau *Kundaliniyoga*) care nu fac parte din *darsana* ortodoxe.

12. Reînnoirea religioasă în idealul devoţiunii

Consolidarea hinduismului în forma lui clasică se petrece sub semnul lui *bhakti*, un ideal care reînnoieşte în

mod radical viziunea religioasă tradiţională.

Este o cale de eliberare prin experienţa purificării şi sublimării eului în iubirea de dumnezeu. Cuvântul „devoţiune” nu redă întreaga intensitate şi nuanţele emoţionale implicate în căutarea unei stări de comuniune totală cu divinitatea. Poeţii mistici indieni au comparat-o din când în când cu devoţiunea respectuoasă a slugii faţă de stăpân, cu căldura şi cu bucuria prietenului faţă de prieten, cu afecţiunea fiului faţă de mamă, cu pasiunea erotică a îndrăgostitului.

Motivul pentru care elanului de credinţă şi de iubire în dumnezeu i se atribuie o importanţă hotărâtoare e legat de ivirea unei contradicţii în vechea doctrină a mântuirii. În învăţătura upanişadică singura cale de eliberare din ciclul renaşterilor este renunţarea la lume. Regele, războinicii şi, în general, oamenii care „trăiesc în lume” se află în faţa unei dileme: pe de o parte, acceptă această doctrină şi sunt atraşi de idealurile ei soteriologice, dar, pe de alta, aceeaşi credinţă le interzice să-şi lase baltă propriile îndatoriri „în lume”. Tocmai obedienţa lor religioasă pare a-i condamna să acumuleze cea mai rea *karma*.

Speculaţia maeştrilor identifică punctul nodal al dilemei: *kăma*. dorinţa, care, atunci când se închide în egoism, este adevăratul factor de demarcare între scopurile omului şi eliberare. Dorinţa este expresia cea mai puternică, cea mai profundă a eului, este sursa din care izvorăşte ataşamentul faţă de iluzoriu, de relativ, aşadar, este cauza ignoranţei. *Kăma* deci şi nu lumea este cea la care trebuie cu adevărat să se renunţe. Gândirea hinduistă reuşeşte astfel să găsească posibilitatea unei mântuiri într-adevăr universale, care să nu implice o opţiune atât de dificilă şi de elilară cum e cea a ascetului.

Două sunt liniile directoare posibile, şi experienţa religioasă indiană le va parcurge pe amândouă. Prima, gândirea tantrică, va pune dorinţa şi valorile care derivă din aceasta în slujba eliberării: experienţa religioasă se realizează prin dorinţă. A doua soluţie va fi în ideea *bhakti*

de a face viabile valorile celui ce renunţă în logica vieţii seculare, adică încercarea de a suprima dorinţa din sufletul omului care trăieşte experienţa lumii, sublimând-o în iubire cucernică faţă de dumnezeu. împlinindu-şi propria *Dharma*, omul înfăptuieşte o acţiune justă din punctul de vedere al mântuirii, cu condiţii de a-şi accepta cu totală detaşare propriul destin, ca un „eliberat" care nu mă are nicio altă dorinţă decât aceea către dumnezeu, care nu are niciun interes pentru sine, ci doar pentru binele lumii. Sublimarea „setei de lume" îi „sete de dumnezeu" face ca valorile pământeşti să fie înglobate în sfera mân lui rii. Laicul are şi el acces la eliberare.

Elanul cucernic postulează ideea unui zeu suprem, *Isvara*, origine, substrat şi sfârşit al lumii. O tradiţie îl adoră pe Vișṇu ca pe divinitatea cea mai înaltă; o alta îl adoră pe Śiva. Ambele şi-l imaginează pe zeul preferat cu caracteristici precise şi cu trăsături foarte personale şi venerează formele diverse sub care s-a manifestat în lume. Textele din *Bhaktisutra*, descriind etapele coborârii zeului printre oameni, i le propun credinciosului, într-un proces invers, ca faze ale ascezei sufletului către dumnezeu. Asceză de purificare a privirii interioare care în vârtejul lumii se întoarce numai către dumnezeu şi care la apogeu atinge cunoaşterea desăvârşită.

Apare cu putere figura unui *guru*, iluminată şi exaltată de noi semnificaţii: maestrul nu mai este acela care transmite învăţătura impersonală a *Vedelor*, ci un creator de idei, un interpret original, un îndrumător inspirat de divinitate. Pentru discipoli, renăscuţi prin cuvântul lui, care e însuşi cuvântul *Dharmei*, el devine manifestarea pe pământ a lui dumnezeu.

Două sunt temele simbolice care dau frâu liber emoţiei în faţa sacrului: visul unirii cu dumnezeu şi tristeţea despărţirii de el. Sunt motive opuse care se integrează. În viaţă, momentele de uniune mistică cu divinul sunt efemere şi totuşi foarte intense; astfel, depărtarea de dumnezeu face ca visul unirii cu el după moarte să fie şi mai puternic.

Orice creatură „aparţine” lui dumnezeu şi poate alege „să-l iubească” până la dăruirea totală de sine. „Calea lui *bhaktF* nu e rezervată iniţiaţilor, ci e deschisă tuturor, iară a ţine seama de împărţirea pe caste. Integrarea categoriei *sudra* se realizează nu atât în numele unei negări a impurităţilor lor, cât în baza ideii că *puruşa* divin transcende purul şi impurul. Mitologia *bhakti* se complace să-l cânte pe Śiva sub aparenţe impure care îi irită pe brahmani, pentru a arăta că mântuirea e dincolo de orice deosebiri şi ierarhii omeneşti.

Natura egalitaristă a căii spre mântuire implică acordarea unui loc central experienţei de grup. Căutarea unirii personale şi spontane cu dumnezeu se transformă în imbold spre comuniunea cu aproapele. Dacă eliberarea brahmanică înseamnă contopirea *ātman-uhxx* individual cu *Brahman*, *bhakti* traduce aceeaşi idee promiţând cucernicilor „lumea lui Vişṇu”. Paradisuri, lumi ale mântuirii, viziuni „comunitare” ale fericirii. Pe pământ, idealul acesta a fost deja experimentat prin dansatul şi cântatul împreună şi prin atingerea împreună a unor stări extatice de anulare a eului empiric în dumnezeu.

Pe cultul unei anumite divinităţi supreme, Vişṇu, n-a, Devuakti, sau Krşna sau Râma, se formează mişcări devoţionale, rezultat al unei tendinţe reformiste în hinduismul din nordul Indiei care se confundă cu unele vechi tradiţii tamil din sud. Noua viziune religioasă atinge în profunzime sensibilitatea epocii: într-adevăr, multe idei şi teme *bhakta* pătrund în jainism şi buddhism, îndeosebi curentul Pământului Pur. Desigur, mişcarea *bhakta* împărtăşeşte postulatele de bază ale hinduismului; dar alegerea mijlocului de mântuire e atât de radical, încât se imaginează că abandonarea în voia lui dumnezeu la sfârşit ar transcende cunoaşterea şi sacrificiul, ar depăşi experienţa meditaţiei *yoga* şi până şi idealurile religioase ale ascetului. Toate experienţele sacrului nu ar valora nimic fără *bhakti* care să le lumineze.

Credinţa în divinitatea asupra căreia să-şi îndrepte în mod univoc devoţiunea face ca grupurile să aibă tendinţa

de a fi exclusiviste şi sectare. Credincioşii sunt înclinaţi să creeze o lume închisă şi să se definească, în opoziţie cu alte secte, prin diferite mijloace: semne pe trup, forme de disciplină ascetică, tipuri de practici devoţionale, limbaje ale rugăciunii. Schema de clasificare PUR/IMPUR* iese din nou ia suprafaţă şi face ca grupul să-şi însuşească multe dintre caracteristicile sistemului castelor (endogamie, ierarhie internă) împotriva căruia, într-o vreme, se răzvrătise.

lui şi a răului şi a readuce ordinea adevărului pentru ca societatea să oglindească din nou modelul desăvârşit al *Dharmei*. Opţiunea lui dumnezeu de a se manifesta oamenilor survine în mod spontan şi, într-un moment de întunecare a spiritului, doar strălucirea luminii sale pline de har face posibilă cunoaşterea desăvârşită şi eliberarea ultimă.

Devoţiunea faţă de Vișṇu a fost dezvoltată în diferite experienţe mistico-teologice. Printre cele mai vechi, şcoala Păncarâtra, care s-a format între secolul I î.Hr. şi secolul I d.Hr., îl punea în centrul speculaţiei sale pe Vișṇu, venerindu-l ca „Posesor al majestăţii" şi *puruşa* suprem manifestat în cele patru divinităţi ale ordinii cosmice. Inspirându-se din această tradiţie, a apărut în sudul Indiei şcoala ¿râsampradâya, care a numărat maeştri ca Năthamuni, Alavantar şi Ilaya Perumal.

„AVĂTARII" LUI VIŞNU

Lui Vișṇu tradiţia îi atribuie zece manifestări, tocmai fiindcă „sarcina" lui este aceea de a guverna şi de a prezerva universul. Potrivit legendei, Vișṇu a luat înfăţişarea lui Matsya, peştele care l-a salvat pe Manu de la potop împreună cu vechii clarvăzători şi cu „seminţele" tuturor fiinţelor vii; a lui Kurma, ţestoasa care a ţinut în spinare muntele Mandară, cu care *deva* şi *asupra* au bătut oceanul de lapte, pregătind băutura nemuririi; a lui Varaha, mistreţul care a ridicat cu colţii pământul târât de un demon în fundul oceanului. Şi chiar înfăţişarea lui Narasimha, omul-leu biruitor al lui Hiranyaka & pu, demonul care, prin puterile lui mistice, ameninţa ordinea

lumii; a lui Vamana, piticul care, luând formă cosmică, din trei mişcări a recucerit de la demonul Dalí cele trei lumi; a lui Parasurâma, care i-a măcelărit pe *kfatriya* deveniţi duşmani ai sacerdoţilor. Sunt figuri mitice aparţinând tradiţiei celei mai vechi, toate purtătoare de ordine. Faptul că, în timp, au fost văzute ca „expresii” ale unei noi şi mai înalte figuri face ca ele să nu fie dale uitării şi, odată cu ele, să se păstreze patrimoniul de simboluri şi valori religioase pe care le încarnau în trecut. Înăuntrul unui discurs religios, care în felul acesta regenerează în permanenţă tradiţia, divinitatea supremă, la rândul ci, se îmbogăţeşte şi ea cu noi faţete, care sunt sugestii ale unor adevăruri îndepărtate în timp. Astfel, e înglobată în imaginarul lui Viştiu şi întreaga saga a eroului Râma, paradigmă a suveranului ideal, graţie căruia se instaurează între oameni o epocă fericită. Din Evul Mediu şi până în zilele noastre, Râma va dobândi rangul de figură predominantă a cultului hinduist. Acelaşi proces reinlerpretează figura lui Kjşna. Chiar şi Buddha este o manifestare a lui Vișṇu. Iar la sfârşitul actualului *kaiiyuga*, Vișṇu se va întoarce sub înfăţişarea lui Kalki spre a restabili justiţia şi adevărul.

În acest curent de gândire şi-a făcut apariţia personalitatea lui Rămânuja (1017 – 1137), un mare reformator religios care a întemeiat tradiţia *Visiştădvaitavăda*. Doctrina sa este expusă în comentariile la *Brahmasutra* şi la *Bhagavadgită*, şi în lucrări originale ca *Vedăntasâra*, *Vedăntadipa* şi *Vedărthasarţigraha*. Rămânuja susţinea că Vișṇu era *Brahman*-ul absolut şi că relaţia sa cu lumea era asemănătoare celei dintre substanţă şi atributele ei. Dumnezeu se afla în inima oricărei fiinţe ca o călăuză interioară, fără ca totuşi să-i anuleze libertatea. Despărţirea şi unirea cu dumnezeu păreau a fi condiţii alternative la un nivel de cunoaştere superficială, dar într-o experienţă de devoţiune mistică omul ar fi reuşit să înţeleagă condiţia reală a unităţii, a întrepătrunderii dintre zeu şi om. Pentre Râmânuja, lumea şi sufletele erau într-adevăr „reale”, aşa cum era şi

dumnezeu; iar acest lucru îl susţinea în opoziţie cu ideile *advaita*, potrivit cărora toate formele erau iluzorii şi nu exista realitate în afara *Brahman*-ului impersonal. Calea spre mântuire culmina în *bhakti*: o opţiune care pentru Râmânuja nu cunoştea bariere de castă sau de sex şi care era încoronată prin actul de abandonare în voia Iubitului divin, de „aruncare la picioarele sale”. Atunci când de fapt *bhakta*, într-un moment de sinceră smerenie, şi-ar fi recunoscut neputinţa de a se mântui prin propriile forţe interioare, exact când s-ar fi dovedit mai slab, Iubitul divin i s-ar fi manifestat cu harul lui.

În secolul al XIII-lea s-a creat o sciziune în interiorul curentului *Scris ampradăva*. În tradiţia tamil, şcoala *Tenkalai* a preluat experienţa lui Râmânuja, urmărind o direcţie misticochietistă şi acordând o atenţie deosebită viziunilor religioase exprimate în formă poetică de cei doisprezece *Alvar*. În nordul Indiei, tradiţia *Srivaişnava* a lui Venkaţanătha (cca. 1268 – 1369) a continuat să producă o bogată literatură sanscrită într-o polemică strânsă cu gândirea lui ¿Ankara şi să exprime o devoţiune tot mai puternică faţă de *săkti* a lui Vișṇu în rolul de Mântuitoare.

14. Śiva

E un zeu al vertijului, al adâncului întunecat şi al iluminării fulgerătoare, al neliniştii şi al cunoaşterii, al morţii şi al eliberării.

În textele vedice este Rudra, divinitate sălbatică, periculoasă şi incontrolabilă ca dezlănţuirea naturii. „Stăpân al animalelor” sau mai degrabă „Stăpân’ al victimelor sacrificiale”: personificarea elementului celui mai impur din sacrificiu, a sângelui, a morţii, care însă mai apoi devine factor de recreare a purităţii şi de regenerare a sfinţeniei. Rudra-Siva este ambigua unitate dintre viaţă şi moarte, dintre bine şi rău. Poate de aceea în mit el este „Stăpân al sufletului”, arhetip al cunoaşterii celei mai profunde şi mai libere.

Deja *Svetăsvatara-upanişad* îl aşeza în vârful universului. În *Mahābhārata* e venerat ca zeul zeilor. Imanent şi transcendent, el are un trup, un chip, dar

nimeni nu îl poate vedea, decât mintea ascetului în meditaţie. El este blândul protector al celor care îi sunt fideli şi pentru ei încalcă până şi legea *karmei*, şi este antropofagul care hoinăreşte printre rugurile de incinerare, împodobit cu cranii şi şerpi, înconjurai de incubi şi demoni. Este îngrozitorul şi fascinantul „Stăpân al dansatorilor” care în dans face să capete fiinţă formele universului, aşa cum, tot în joacă, le face să se întoarcă în neant. Creează fiinţele, tot aşa cum le şi distruge la sfârşitul timpurilor, deoarece el este cauza atât a iluziei formelor universului, cât şi a eliberării de ele.

Focul şi cenuşa îi aparţin lui n-a, la fel ca şi şerpii şi luna, deoarece este dezlănţuit şi generos ca focul, şi totuşi calm şi rece ca luna. Este soţul timid, amantul înflăcărat şi regele renunţării ascetice. Distruge demonii şi totuşi face să coboare asupra lor graţia sa. Este moartea, dar ucide moartea, deoarece este eternul dincolo de orice dimensiune a timpului. Maestru al tăcerii, în interioritate îl învaţă pe înţelept muzica, *yoga*, cunoaşterea secretă, artele şi ştiinţa.

Simbolul său sacru, care aminteşte de străvechi culte prearice, este *lângă*, imagine stilizată a falusului în erecţie. E reprezentarea cea mai despuiată, cea mai austeră, a lui Śiva, şi totuşi cea mai intensă. Închisă în chilia templelor sau aflată în aer liber, se prezintă înfiptă într-un piedestal în formă de vulvă (*yoni*), evocând prezenţa Zeiţei în chip de *sakti* a lui Śiva care operează în manifestarea şi în distrugerea universului.

Alimentată de experienţele unor grupări de asceţi (*salva*, *sivabhăgavata* şi *măhesvara*), devoţiunea faţă de Śiva a dat naştere unor mişcări religioase diverse, adunate în larga categorie a ¿*ivaismului*”, dar deosebite între ele prin perspectivele soteriologice diferite şi prin practici de cult specifice. Mişcarea cea mai veche, cu un puternic caracter ascetic, a fost cea a *Păsupata*, care s-a constituit în primele secole d.Hr. din învăţătura lui Lakulâsa. Începând cu secolele IV-V d.Hr., a fost elaborat un *corpus* de texte sanscrite, *Aga*mă, care dezvoltau o metafizică pe

orientări speculative diferite de cele de origine vedică şi care formulau o teologie şi o mistică centrate pe credinţă şi pe harul lui Śiva.

Autorităţii textelor *Agama* i s-au împotrivit două mari curente: sivaismul nordic şi cel meridional. Primul se caracteriza printr-o viziune monistă, rod al speculaţiei unor maeştri kăsmiri. În secolul al IX-lea, Vasagupta, autor al *Sivasutrei*, a prezentat pentru prima oară învăţăturile agamice în formă filosofică. Scopul său nu era totuşi acela de a propovădui un sistem care să se adreseze doar raţiunii, ci acela de a arăta căile care, prin yoga, duceau la înţelegerea ultimă. Somănânda, contemporanul său, a făcut o încercare decisiv raţionalişti de a rezolva problema realităţii ultime şi a combătut poziţia celorlalte şcoli. Ulpaladeva (secolul al X-lea), discipol al său, a dat organicitate doctrinei, fixându-i articulaţiile. Numeroasele tratate ale lui Abhina vagupta (secolele X-XI) – dintre care cel mai important este *Tantrăloka* – aveau să reprezinte o culme a ei. În mod neîndoielnic original, acest mare maestru dezvoltă ideea că unele stări de bucurie estetică, *rasa*, pot deveni modalităţi ale experienţei sacre. Într-adevăr, & n-a, fiinţă pură, dobândeşte conştiinţa de sine în actul reflectării în univers, pe care el îl îmbibă ca *ātman* şi în care se manifestă prin puterea *sakti-ţi* sale. Dacă universul este Śiva, care se cunoaşte pe sine şi fericirea lui în unirea cu *sâkti*, atunci calea spre eliberare se află în încercarea de a recrea în sine aceeaşi bucurie, în termenii abstracţi ai purei emoţii estetice.

Pornind de la saktismul assamez şi de la cultul celor zece forme ale lui Kălî introdus de Sivānanda, s-a format mişcarea *karma*, bazată pe doctrina „succesiunii” fazelor manifestării şi ale resorbţiei cosmosului şi ale divinităţii. Cel mai original gânditor a fost Bhutirăja (secolul al X-lea). Jayarâtha, care în secolul al XI-lea i-a elaborat ulterior filosofia, este o sursă preţioasă pentru cunoaşterea practicilor *karma*. Cu timpul, mişcarea a dezvoltat o tradiţie esoterică, în sintonie cu *Vajravăna* buddhistă, şi ultimul său mare maestru a fost Gorakşa (1175 – 1225).

O derivaţie a sivaismului agamic meridional a fost tradiţia aşa-zişilor *Lingăvat*, „purtători de *lângă*”, numiţi astfel datorită regulii lor de a purta la gât, într-un mic recipient din metal preţios, simbolul lui Śiva. Adevăratul iniţiator al şcolii a fost Basava (secolul al XII-lea), un maestru al doctrinei care a întemeiat un ordin monastic urmărind reînnoirea religioasă. Prospeţimea şi vigoarea gândirii sale au avut o mare influenţă în spiritualitatea epocii. *Vacanasastra* al său este un text de o incontestabilă originalitate. El pleacă de la conceptul de *sthala*, autoconştiinţa absolută şi eternă, izvor şi substrat al întregii existenţe fenomenale. *Sthala* are două aspecte, unul este cel al *existentei*, este Śiva, principiu al *ego*-ului, pe când celălalt este aspectul formal şi actual al *cunoaşterii*, este Sakti, conştiinţa pe care *ego*-ul o are despre sine. Pentru Basava, există două momente ale aceleiaşi realităţi care trăieşte în timp şi care, după ce s-a scindat, se reuneşte întotdeauna. *Lângă*, intima unire dintre Śiva şi Sâkti, indică realitatea ultimă în care universul se dizolvă şi, dizolvându-se, îşi regăseşte unitatea, pentru ca apoi să se întoarcă din nou şi să apară sub cele două aspecte. *Sthala* este discursul filosofic despre adevăr care găseşte punctul intermediar acolo unde realitatea se bifurcă în Śiva şi Sâkti (existenţa şi autoconştiinţa) şi care îşi găseşte apoi deplina reprezentare în *lângă*, sfârşitul şi noul început.

15. Krşoa

Este cel mai important dintre *avatârii* lui Vişṇu, poate cel care, dintre toţi, l-a manifestat cel mai plenar. În devoţiunea vişnuită joacă un rol fundamental. Atât Harivamsa, cât şi vasta literatură despre *bhakti* în limba tamil, ca şi *Bhăgavatapurărta*, narează legenda vieţii lui şi cântă întâmplările tinereţii lui. Iubirile sale, îndeosebi cu Rădhă, favorita sa, sunt asumate ca paradigmă a dăruirii faţă de zeu. Moartea sa marchează începutul lui *kaliyuga*, era întunecată a lumii. Pivot al experienţei religioase, Krşna este imaginat ca *puruşa* absolut şi *ātman* etern. Dincolo de ceea ce e pieritor, pătrunde şi sprijină toate

lumile ca supremul *karmayogin*, care acţionează pentru binele lumii şi fără nicio dorinţă personală. El cere fidelilor săi să i se abandoneze cu totul, să-i închine fiecare faptă, ca într-un sacrificiu, dar pentru binele *Dharmei*.

Idealul de mântuire bazat pe implicarea sentimentală, estetică şi devoţională faţă de Krşna este cântat de Jayadeva (secolul al XIII-lea) în *Gitâgovinda* şi se etalează în toate faţetele lui în viziunea mistică a lui Caitanya (1486 – 1533), care constituie poate apogeul mişcării *bhakta* în cursul Evului Mediu. Şcoala *Gaudiya Vaişnava*, care i-a interpretat învăţăturile, promova celebrări publice în care credincioşii, prin recitarea ritmată a unor imnuri, prin abandonarea în voia muzicii şi dansului, căutau să atingă stări de extaz, socotite ca fiind adevărata cale pentru a experimenta în sine iubirea dintre Rădhă şi Krşna. Mişcările krşnaite realizează în practica de cult Jocul divin14 prin modalităţi transgresive şi deviante faţă de etica ortodoxă. În riturile lor există exuberanţă a sentimentelor şi ardoare extatică; sărbătorile lor sunt deseori licenţioase: este un efort pentru a atinge trăirea unei libertăţi cu totul interioare, o spontaneitate emotivă într-o lume în mod rigid reglată de normele de puritate. Fidelii lui Krşna nu se aşteaptă să fie contopiţi cu divinitatea, ci să experimenteze o stare de eliberare retrăind pe pământ spiritul acelei *lila* divine.

Emoţia şi experienţa religioasă se contopesc. Maeştrii scrutează în trăirea spirituală dezlănţuită de simţuri şi de sentimente şi analizează în special formele pasiunii amoroase pentru a le aplica relaţiei mistice cu zeul. Într-adevăr, dintre experienţele care îl ajută pe om să-şi extindă gândirea dincolo de limitele fireşti, să transcendă propriul sine în favoarea celuilalt, sentimentul de iubire e considerat cel mai important. Dumnezeu devine o fiinţă foarte personală care se manifestă în imaginea fascinantă a lui Krşna, iar dorinţa de a se uni cu el dilată inima fidelului şi o face capabilă de o iubire pură şi universală. Bucuria ce caracterizează atitudinea krşnaiţilor este expresia unei întâlniri cu divinul care are loc după o

purificare a simţurilor şi a spiritului.

Idealul lui *bhakti* a produs o literatură erotico-mistică abundentă, care şi-a însuşit vechile convenţii poetice tamil şi a deschis noi şi neaşteptate dimensiuni pentru imaginaţia sacră. Bazându-se pe ideea naturii „feminine11 a sufletului masculin al divinităţii, poezia a făcut din pasiunea erotică metafora sentimentului celui mai profund al credinţei, care devine „nebunie din iubire”, „îmbrăţişare mistică”, „posedare sacră”.

Datorită influenţei şcolilor devoţionale, nu numai a lui Caitanya, dar şi a mişcării să/iMlor în India septentrională, a ramaismului mistic al lui Tulsî Dis (1532 – 1623) şi a unor maeştri ca Jnănadeva (secolul al XIII-lea), Ekanătha (secolul al XIV-lea) şi Tukărăma (secolul al XVII-lea), hinduismul se reînnoia, răspândindu-se în largi pături ale populaţiei, chiar şi în cele aparţinând celor mai de jos *varna*, şi, încetând să mai utilizeze sanscrita, neînţeleasă de majoritatea credincioşilor, se exprima în limbile locale, însuşindu-şi bagajul lor semantic de valori culturale.

16. Tantrismul

Tantrismul e o doctrină esoterică bazată pe o revelaţie în parte diferită de cea din *Vede*. Originile lui sunt obscure: asceţii şi cei ce renunţă au jucat un rol fundamental în dezvoltarea lui. Practici străvechi ale unor culte autohtone, poate dravidiene, s-au contopit, graţie hazardului viziunilor mistice, cu tradiţiile extatice ale şamanilor centro-asiatici şi cu disciplinele *Yoga*, într-un creuzet de analogii, de sugestii, de „asonanţe” religioase. Viziunea iniţiatică în formare şi-a găsit mai târziu corespondentul în unele concepte esoterice din *Vede* (ca, de pildă, doctrina cuvântului sacru exprimată în *Atharvaveda* şi în *Yajurveda*). Şi e interesant de notat că centrele în care s-a dezvoltat tantrismul erau regiuni de graniţă, Kashmirul, Bengalul, Assamul, zone de schimburi culturale, unde pe deasupra influenţa brahmanică fusese mai slabă. În primele secole d.Hr., tantrismul căpătase deja fizionomia unui curent religios autonom. Între secolele al VI-lea şi al VIII-lea, pare bine înrădăcinat în

tradiţia indiană, dacă e răspândit chiar şi în centrele de cultură şi de ştiinţă tradiţionale ale hinduismului, dovadă fiind înflorirea literaturii lantrice culte.

Această literatură este extrem de vastă: la baza ei stau *Sivăgama* din tradiţia sivaită şi *Vaişnava Saiphită* vişnuite, texte considerate purtătoare ale unei revelaţii divine diferite şi mai profunde decât *śruti* vedică. Din acestea se inspiră *Tantrele*, lucrări cu caracter doctrinar şi ritual, scrise într-o îndelungată perioadă de timp. Multe dintre ele sunt încă inedite, de unde dificultatea de a vorbi la modul global despre tantrism. Dar dificultatea vine de asemenea din faptul că textele tantrice sunt obscure tocmai deoarece doctrina esoterică e împărtăşită doar iniţiaţilor: viziunile şi învăţămintele tantrice necesită, aşadar, o cheie de lectură, transmisă în taină de la maestru la discipol.

Motivul pentru care o asemenea mişcare misterică, pătimaşă şi neliniştitoare, s-a extins la un moment dat în întreaga Indie, influenţând toate tradiţiile religioase, trebuie căutat în problema care sfâşia vechea soteriologie, a unei mântuiri bazate pe „renunţare”, care pentru omul trăitor în lume era pe cât de atrăgătoare, pe atât de imposibilă. Răspunsul tantrismului a fost într-o răsturnare de perspectivă: lumea era realitate, existenţa era legată de dorinţă, iar scopul ultim al dorinţei era întoarcerea în Absolut. Viziunea tantrică nu opunea dorinţa mântuirii; ea nu nega simţurile şi sentimentele, ci propunea stăpânirea lor urmând o asceză treptată şi valorificarea lor printr-o perspectivă a cunoaşterii şi a eliberării care putea fi dobândită încă aici pe pământ, în trupul acesta.

Din punct de vedere strict teoretic, tantrismul nu era atât de original: ideile sale despre limbaj copiau gândirea *Mimărjisă*; viziunea sa cosmologică adopta categoriile din *Sāmkhya* şi multe elemente erau preluate din *Yoga*. Importanţa tantrismului pentru epoca respectivă a fost aceea de a fi conferit o nouă semnificaţie tradiţiei, punându-i în lumină conceptele de bază conform unei scări de valori diferită şi prelucrându-le într-o perspectivă

misterică.

Divinitatea tantrică are un aspect feminin şi unul masculin. îmbinarea lor, pe care simbolismul iniţiatic o înfăţişează ca pe o împreunare sexuală, este primul şi ultimul moment în interioritatea zeului din evoluţia cosmică. Principiul masculin al absolutului (Vișṇu sau & n-a, după sectă) rămâne nemişcat şi ghemuit. *Săkti,* principiul feminin activ, este energia începutului şi sfârşitului, care produce şi nimiceşte universul. Face să strălucească în existenţă toate formele care există în stare virtuală în zeu şi, la capătul fiecărui ciclu cosmic, face ca acestea să fie resorbite în el. Energie a vieţii, ea este *măvă,* iluzia, deoarece este cauza ultimă a legăturilor efemere ale existenţei. Dar ea reprezintă de asemenea harul zeului, pentru că în tot acest timp este factorul care duce la extincţie şi la eliberarea de ele.

Cosmosul şi trupul omului se identifică într-un joc de trimiteri complexe şi infinite. Adeptul lantric realizează treptat că trăieşte într-o realitate îmbibată de energie divină, în care toate elementele, chiar şi cele mai umile, sunt forme ale Absolutului unite prin conexiuni tainice. Chiar şi *Kunţfalini,* zeiţa, în jocul ei cosmic e prezentă în om ca energie divină, *prana,* „respiraţie” a universului, şi doarme încolăcită ca un şarpe în trupul său subtil. Şi atunci toate formele lumii, care sunt manifestare a zeului, toate relaţiile lor, care sunt tensiuni ale Absolutului, pot fi utilizate pentru a ajunge la eliberare în această viaţă. O mântuire deci care nu se află în respingerea ci în realizarea sinelui prin jocul unor forţe sacre ale cosmosului pe care adeptul le înţelege şi le actualizează în sine prin actul ritual. De aici importanţa crucială a riturilor. Iar ceremoniile tantrice, pe cât de labirintice pe atât de spectaculoase, ştiu să exprime forţa densităţii lor semantice. Fiece gest sacru este legat de un aspect al viziunii zeului, de o realitate a cosmosului, de o stare a conştiinţei, şi trimite la un sunet, la o culoare, la un parfum: faţete simbolice care cuprind în ele puterea unei sacralităţi misterioase, dar şi periculoase, pe care numai

iniţiatul poate s-o înţeleagă şi s-o stăpânească.

Iniţierea deschide adeptului un demers spiritual dificil, care se desfăşoară în faze succesive de cunoaştere lot mai rarefiată. îi va sta alături maestrul său: în taină îi va dezvălui rând pe rând adevăruri tot mai profunde, adesea neliniştitoare, îndemnându-i mintea să înfrunte în meditaţie viziuni angoasante, stârnite de bezna propriului său psihic, şi să învingă asaltul ameţitor al acestora.

Disciplina fizică şi mentală în scopul eliberării utilizează la început tehnicile *Hafhayoga*, care combină poziţii ale corpului, controlul respiraţiei şi exerciţii de contemplaţie. Căile sunt în număr de trei: rostirea unor *martire*, cuvinte şi sunete sacre care conţin în sine puterea divină; meditaţia asupra unor *manuala*, diagrame ale universului şi ale demersurilor minţii în meditaţie; concentrarea în *mudrā*, gesturi ale mâinilor şi poziţii ale trupului care simbolizează concepte metafizice.

Practicile *Kundaliniyoga* urmăresc să trezească *săkti* care doarme în *chakra* cea mai de jos şi cea mai întunecată din trup. Prin puterea meditaţiei, adeptul stârneşte din adâncul sinelui această energie-şarpe, îi descătuşează forţa, reuşeşte s-o facă să-şi desfăşoare spirele şi să sară încet prin toate cele şase *chakre* ale lumii sale interioare, până la punctul în care se uneşte cu Şiva, Absolutul, în intensa lumină a *chakrei* „cu o mie de petale” din creier. *Bhăvană* e starea de conştiinţă superioară, când mintea şi trupul adeptului se identifică pe deplin cu conştiinţa pură a zeului şi cu cosmosul.

A cunoaşte corelaţiile ascunse din care e întreţesut universul şi a şti să le stăpâneşti înseamnă a dobândi puteri supranaturale, *siddhi*: prin folosirea unor *mantre* şi a altor rituri, adeptul poate să calmeze, să fascineze, să încătuşeze mintea, să îndepărteze pe cineva, să creeze duşmănie, să ucidă. Nu acesta este scopul demersului mistic, totuşi maestrul impune adeptului să utilizeze şi practicile malefice şi transgresive, pentru a înţelege pe deplin caracterul lor relativ şi pentru a atinge acea dimensiune a mântuirii care transcende orice dihotomie. În

sectele tantrice „ale mâinii stângi”, respingerea purităţii şi inversiunea voită a praxisului ritual brahmanic sunt accentuate: se celebrează rituri cu came, rituri cu băuturi alcoolice, rituri cu împreunări sexuale. Şi dacă în tantrismul „mâinii drepte” actele de cult antinomice sunt pur metaforice, în tantrismul „mâinii stângi” ele sunt efectiv puse în practică. Acţiuni respingătoare, malefice sau înfricoşătoare (unele secte transmit practici rituale secrete cu cadavre) constituie o fază obligatorie, pentru ca adeptul să poată înţelege în profunzime că binele şi răul sunt relative: unul nu poate exista fără celălalt. Nu există un bine care să existe prin sine, care adică să existe fără legătură cu răul, după cum nu există un rău absolut, care să fie separat de bine. Atât binele cât şi răul nu sunt altceva decât iluzii.

Mântuirea trece prin bine, dar şi prin rău, pentru că sufletul îşi găseşte eliberarea într-o dimensiune aflată dincolo de cele două.

Dorinţa erotică şi uniunea sexuală dintre zeu şi *săkti* constituie pivotul viziunilor simbolice şi al cultelor tantrice. Din dispersia varietăţii infinite a formelor, adeptul caută în gestul ritual şi în meditaţie să reconstruiască ordinea şi să-l regăsească pe Unul. La sfârşitul lungului şi chinuitorului său drum iniţiatic, a retrăi momentul primordial al îmbrăţişării zeului înseamnă a trăi experienţa unităţii, înainte de orice opoziţie dintre spirit şi materie, dintre bărbat şi femeie, dintre pur şi impur, dintre cunoaştere şi acţiune şi, paradoxal, chiar dintre existenţă şi eliberare. În unele secte, unirea sexuală e practicată în mod ritual cu o femeie iniţiată. În ritul *maithuna*, în momentul orgasmului bărbatul trebuie să-şi reţină sămânţa pentru a simboliza atât detaşarea de plăcere, cât şi natura non-procreativă a unirii dintre divinitate şi *săkti* în momentul resorbţiei tuturor deosebirilor. Trupul devine astfel vehiculul final al eliberării, deoarece fuziunea contrariilor se petrece nu la sfârşitul timpului, ci aici, acum şi în mine.

17. Cultul zeiţei

Din descoperirile arheologice de la Harappă şi de la Mohenjo-Dăro se poate deduce că deja în mileniul al doilea î.Hr. populaţiile autohtone de agricultori venerau pe cea care, tipologic, poate fi considerată o Zeiţă Mamă pământ (cap. I, 5; FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*). *Panteonul* triburilor arienilor era în mare parte compus din divinităţi masculine de natură celestă. Lenta transformare a civilizaţiei vedice a făcut să iasă din nou la iveală, în forme mediate, unele credinţe vechi. Printre acestea, cultul Zeiţei Mame – rămas mereu viu în straturile de jos ale populaţiei – s-a consolidat şi s-a extins, în sate, Zeiţa a continuat să fie venerată ca *Găuri*, „cea galbenă”, *Sakambhari*, „aducătoarea vegetalelor”, *Vindhyavăsini*, „locuitoarea din munţi”, ocrotitoarea comunităţii, garantă a fertilităţii câmpurilor şi a recoltelor bogate. Răspândit în centrele urbane, cultul a devenit prerogativa familiei regale, şi sanctuare ale Zeiţei au fost înălţate în interiorul palatelor suveranilor. Numai regele putea să prezideze la celebrarea ofrandei, aşa după cum numai căpetenia satului putea fi „sacrificatorul” în ceremoniile dedicate ei. Aspectele sângeroase şi „impure” ale cultului tribal au fost atenuate sau reelaborate şi treptat admise în ortodoxie. Mama pământ a devenit o divinitate garantă a puterii.

Speculaţiile tantrismului şi ale mişcării *bhakti* au găsit o sursă de inspiraţie în ideea tradiţională a Zeiţei purtătoare de fecunditate, de viaţă şi ocrotitoare a *Dharmei*. Vechea „mamă” divină a căpătat conotaţiile religioase de „soţie” a zeului, iar tema fecundităţii s-a transformat în simbolismul sacru al uniunii sexuale, cu forme de erotism intens. Speculaţia filosofică a transpus într-o dimensiune metafizică actul amoros pentru a exprima uniunea efemerului cu absolutul, a omului în zeu, a multiplului în unu.

Deja la începutul perioadei Gupta cultul Zeiţei stătea alături de cel al lui Vișṇu şi Śiva. Soţia lui Vișṇu este Lakșmī, zeiţa prosperităţii şi a frumuseţii, sauări. Soţia lui ¿n-a are, ca şi soţul, două realităţi diferite: în aspectul ei terifiant este Durgā, este Kâlî cea cu şiragul de cranii,

neagră, nudă, beată de băutură şi de sânge. Dar îniva se exprimă şi idealul de puritate şi de renunţare şi astfel, la sfârşitul cuceririi lui, zeiţa se transformă în *Yogesvari*, „Stăpâna yoga”. Tocmai ea, cea impură, îndrăzneşte să rivalizeze cu Śiva în practicile ascezei şi ale purităţii, şi împreună cu el va continua să-şi îndeplinească rolul de mântuitoare în lume.

Puterea generatoare este implicită în natura dinamică şi feminină a divinului: iară *săkti*, zeul este asemenea unui cadavru nemişcat. Ea este cea care îl trezeşte din extazul profund pentru ca, ieşind din starea de concentrare, să elibereze formele existenţei şi să dea viaţă universului. Matrice a întregii lumi a fenomenelor, Zeiţa, *Devi*, e venerată ca *Mahălasă*, „Marea făptuitoare”. Dar e de asemenea *Mohini*, „Cea care exaltă” spiritul în contemplaţie desăvârşită. Un ecou al acestei intuiţii se observă în Devâmăhălmya (secolele V-VII d.Hr.), care demonstrează că s-a atins plinătatea cultului. Soţia zeului e *Adisakti*, „Puterea de la începuturi”, şi în acelaşi timp *Mahămăvă*, „Marea iluzie” care îl farmecă pe om cu formele cosmosului, dar şi *Mahăvitivă*, „Cunoaşterea supremă”, factor al eliberării sale.

ăâktismul, formă esoterică şi extremă a cultului, vede în Zeiţă clipa eternă a autoconştiinţei şi libertatea Absolutului, aspectul „dinamic” în opoziţie cu impasibila străfulgerare a conştiinţei nechibzuite a lui Śiva, cadavru alb cu care zeiţa, nudă şi neagră, are de gând să se împerecheze. Textele *Saktatantra* o exaltă pe *săkti* în rolul ei de Stăpână supremă situată în vârful *panteonului* indian, obiect de cult în diversele sale manifestări, între care primează Kălî şi Tripurasundari.

18. Hinduismul modern

Începând din secolul al XIX-lea, în hinduism s-a creat un ferment al reînnoirii, datorat impactului cu colonialismul care impunea culturii indiene o confruntare în forţă cu gândirea şi religia Occidentului şi o reflecţie radicală asupra valorilor şi sensului însuşi ale propriei tradiţii. Curentele reformatoare vădesc un interes foarte

recent faţă de problemele sociale şi politice, tinzând spre o renaştere spirituală care a fost poate mai mult ideologică decât religioasă. Nici nu ar fi putut fi altminteri: în faţa alterării culturii şi a societăţii tradiţionale pe care politica colonială le persecuta în mod sistematic, maeştrii cei mai inovatori au devenit interpreţii unei noi conştientizări a identităţii culturale indiene, dând valorilor religioase pe care ea le-a dezvoltat o dimensiune universalistă necunoscută în trecut.

Anumite reflecţii, anumite opţiuni fundamentale au fost comune diferiţilor maeştri spirituali: de pildă, ideea ca hinduismul ar fi în esenţă monist, deschis faţă de credinţele altor religii şi în acord cu descoperirile ştiinţei occidentale, sau criticarea sistemului castelor ori ideea non-violenţei. Multe dintre aceste idei au avut o influenţă profundă asupra elitei urbane din epocă.

Dintre principalele mişcări înnoitoare pot fi amintite în primul rând *Brăhmo Samăj*, fondată în 1828 de către Raja Râm Roy (1772 – 1833). Acesta, într-o primă fază, a fost influenţat de mistica *sufi* din islam, apoi s-a concentrat pe doctrina creştină. Respingea castele, cultele „idolatre” bazate pe sacrificiu, ideea transmigrării şi a *karmei*, ataca poligamia şi folosirea rugului pentru văduve (*sati*). Căuta să raporteze hinduismul la acea inspiraţie teistă care ilumina *Upanişadele* din perioada medie şi pe care el o simţea a fi în armonie cu credinţa creştină. Şi dacă până şi interpretările date de el mesajului evanghelic i-au înstrăinat simpatiile misionarilor, el şi, după el, discipolii săi, printre care poetul Tagore, nu au încetat să propovăduiască idealul unei mişcări menite să-i regrupeze pe toţi cei ce credeau în dumnezeu, dincolo de divizările istorice ale credinţei.

Câteva decenii mai târziu, în 1875, Swămî Davānanda Sarasvati (1824 – 1883) înfiinţa la Bombay mişcarea *Aryasamăj*, pentru a promova cultura indiană conform inspiraţiei sale originale, sustrăgând-o influenţelor creştine şi musulmane. Tentativa lui de a reînvia valorile trecutului era pe cât de înverşunată, pe

atât de contradictorie: ea nega autenticitatea până şi a hinduismului puranic, proclamând o întoarcere la *Vede*, pe care le interpreta însă în cheie cu totul modernă, după un monoteism abstract destul de îndepărtat de vechea viziune. Chiar şi după moartea maestrului, mişcarea s-a extins, înfiinţând şcoli, spitale şi orfelinate. Idealurile sale naţionaliste şi democratice, precum şi angajamentul social aveau să inspire multe mişcări politice indiene pentru independenţă.

Dacă Davānanda Sarasvati respingea tradiţiile mistice vişnuite şi sivaite, alţi maeştri faimoşi s-au orientat în schimb tocmai către idealurile devoţionalismului şi ale misticii, pentru a pune bazele unei experienţe religioase unificatoare, deschisă tuturor religiilor. Este cazul lui Rămkrşna (1836 – 1886) şi al discipolului său Vivekănanda (1863 – 1902), sau al lui & îl Aurobindo Ghose (1872 – 1950) care, după o perioadă de implicare politică pentru independenţă, s-a retras la Pondichéry, unde a înfiinţat un centru spiritual de meditaţie *yoga*, care îmbina experienţe mistice din diferite tradiţii religioase, îl însufleţea visul de a trasa o viziune atotcuprinzătoare a istoriei, a evoluţiei cunoaşterii omeneşti, de a dezvălui secreta înaintare universală a spiritului către divin.

Bhaktivedanla (1896 – 1977) a fondat mişcarea *Hare Krishna* pentru a retrăi, cu o nouă fervoare, tradiţia extatică de abandonare în iubirea de dumnezeu. Derivaţia americană a acestei şcoli, *International Association for Krishna Consciousness*, fondată în 1966 la New York, a fost poate una dintre primele secte religioase orientale în Occident: transformată destul de curând într-o mişcare de introversiune, de evadare utopică din social, provocările sale alternative au fost semnul cel mai plin de culoare al unei crize culturale mult mai profunde (cf. cap. XXIII).

Aceste pagini de reflecţii asupra spiritualităţii hinduiste se încheie cu evocarea figurii lui Mohandas Gândhî (1869 – 1948), *Mahătmă* („sufletul cel mare (O, glasul non-violenţei, al solidarităţii şi al toleranţei religioase bazate pe căutarea adevărului, maestru al

angajării etice care caută să se traducă în acţiune politică, călăuză spirituală care a condus India spre libertate.

Bibliografie

Bharati A., 1977, *La tradizione tantrica*, Roma.

Bjardeau M., 1985, *L'induismo Antropologia di una civilta*, Milano.

Biardeau M. – Malamoud C, 1976, *Le sacrifice darts l'Inde ancienne*, Paris.

Boccali G. (ed.), 1982, *Jayadeva. GUS – govinda*, Milano.

Bouez S. (ed.), 1992, *Ascense et renoncement en Înde*, Paris.

Brockington J.L., 1981, *The Sacred Thread. Hinduism* in its *Continuity and Diversity*, New York.

Brooks D.R. (ed.), 1990, *The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Säkta Tanirism*, Chicago-London.

Conio C, 1974, *Milo e filosofia nella tradizione indiana*, Milano.

Della Casa C. (ed.), 1976, *Le Upanisad*, Torino.

Dhavamony M.p 1971, *Love of God according ot Salva Siddhänta. A Study in the Mysticism and Theology of Saivism*, Oxford.

Dimmitt C.

— Bujtenen J.A.B. van (ed.), 1978, *Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Puränas*, Philadelphia.

Donatonj R. (ed.), 1995, *Vidyärariya. La Liberazione în vita. Jivanmuktiviveka*, Milano.

Doniger O'Flaherty W. (ed.), 1980, *Karma and Rebirth* în *Classical Indian Traditions*, Berkeley-Los Angeles.

Doniger O'Flaherty W., 1981, *¿n-a. The erotic Ascetic*, London.

Dumont L., 1991, *Homo hierarchies*. Îl *sistema delle caste e lesue implicazioni*, Milano.

EliadeM, 1973, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris [trad. rom., Humanilas, 1997]. Filippani Ronconi P. (cd.), 1968, *Upanijad antiche e medie*, Torino.

Filippanj Ronconi P., 1994, *L'induismo*, Roma.

Fossati S. (cd.), 1994, *Isegnamenti sullo Yoga. Gheraycla-sawhitã*, Torino. Gnoli R. (ed.), 1962, *Testi dello Sivaismo*, Torino.

Gnoli R. (cd.), 1972, *Ăbhinavagupta. Luce delle Sacre Scritture* (*Tantrâloka*), Torino.

Gnou R. (cd.), 1979, *Abhinavagupta. Essenza dei Tantra, 2* vol., Torino.

Gonda J., 1981, *Le religioni dell'India, 2* vol., Milano.

Gupta S. – Hoens D.J. – Goudriaan T., 1979, *Hindu Tantrism*, Leiden.

Keith A.B., 1971, *The Religion and Philosophi of the Veda and Upanisads*, Westport. Kopf D., 1978, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton.

Levi S., 1966, *La doctrine du sacrifice dans le Brâhmapas*, Paris.

Malamoud C., 1994, *Cuocere il mondo. Rito epensierv neU India antica*, Milano. Martin-Dubost P., 1989, *Sankara e il Vedanta*, Roma.

Mjlanetti G. (ed.), 1995, *Padmävat*. Îl *poema della donna di loto*, Venezia. O'Flaherty W.D. (ed.), 1975, *Hindu Myths. A Sourcebook*, Harmondsworth. Orlandi C.

— Sani S. (ed.), 1992, *Atharvaveda. Inni magici*, Torino.

Panattoni E. (ed.), 1993, *Inni degli Alvar. Testi tamil di devozione vifnuita*, Torino. Papeso V. (ed.), 1929 – 1931, *Veda. Inni del Rig-Veda*, Bologna.

Pensa C. (ed.), 1978, *Patañjali. Gli aforismi sullo Yoga*. Torino.

Pensa C. (ed.), 1978, *ïsvarakrsna. Le strofe del Särpkhya*, Torino.

Piano S. (ed.), 1994, *Bhagavadgită*. II *Canto del Glorioso Signore*, Cinisello Balsamo.

Piano S., 1996, *Lo hinduismo. La prassi religioasa*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle Religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 133 – 194. Piano S., 1996, *Sanätanadharma. Un incontro.com*

l'induismo, Cinisello Balsamo. Pliantelli M., 1974, *Saftkara e la rinascita del Brähmanesimo*, Fossano. PLIANTELLI M. (ed.), 1980, *îsvaragïtă o „Poema del Signore"*, Parma.

Pliantelli M., 1996, *La religione vedica. Lo hinduismo. Testi e dottrine*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle Religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 17 – 48, 49 – 131.

Prăsăd Mishra L. (ed.), 1979, *Mistici indiani medievali*, Torino. Radhakrishnan S., 1974, *La filosofia indiana. Dal Veda al Buddhismo*, Torino. Stutley M.E.J., 1980, *Dizionario dell'Induismo*, Roma.

Zaehner R.C., 1972, *L'induismo*, Bologna.

Zvelebil K.V., 1979, *1 Maeştri di Poteri. I Siddha dell'India*, Roma.

16

Buddhismul

J. *Introducere*

Buddhismul îşi are originea în India în secolul al VI-lea î.Hr., o epocă de schimbări economice şi sociale semnificative şi de intensă meditaţie religioasă. Fermenţii de gândire raţională şi speculativă, pierderea interesului faţă de vechiul adevăr revelat în textele sacre, preocupările pragmatice s-au tradus într-o mişcare – *sramana* – de „disidenţă" religioasă şi filosofică. Buddhismul respingea şi el sacrificiile şi logica sacrală implicate de acestea, el nega existenţa unui zeu personal sau a unui principiu absolut şi respingea tradiţia sacră a revelaţiei cuprinsă în *Vede*. Ordinul monastic format în jurul lui Buddha, indiferent faţă de împărţirea pe caste, repunea în discuţie raportul între specialistul sacrului şi laic, propunând o concepţie diferită a experienţei religioase. Chiar şi opţiunea de a predica în limbajul cotidian al ascultătorilor contribuia la alterarea întregului sistem al puterii religioase tradiţionale. Ceea ce era iniţial un curent minoritar şi deviant a reuşit să traducă în profunzime noul discurs cultural astfel încât, în decurs de numai câteva secole, a ajuns tradiţia spirituală dominantă în India.

În cursul celor 2500 de ani în care buddhismul s-a răspândit în toate culturile din Asia şi chiar şi în Occident, contururile vechii doctrine s-au modificat, fireşte. A fost lung drumul care a dus de la căutarea solitară a perfecţiunii *arhat*-ul*ui* la avântul universalist al *bodhisattva*, iluminat de idealurile cunoaşterii şi ale compasiunii, şi până la neliniştitoarele adevăruri iniţiatice ale esoterismului tantric şi la sofisticata, ironica ştiinţă a paradoxurilor *zen*. Dar noile forme – deseori caracterizate prin tendinţe soleriologice şi devoţionale – şi diversele practici de cult, influenţate de alte religii, nu au atacat niciodată, în niciuna dintre şcoli, locul central al figurii paradigmatice a fondatorului şi acea viziune primordială a mântuirii – conştiinţa durerii existenţei, detaşarea de iluzii şi iluminarea – pe care o propovăduise.

2. Viaţa lui Buddha

Numele său de familie era Siddhārtha, prenumele – Gautama. Datele istorice despre el sunt destul de sărace. Cei mai mulţi dintre cercetătorii contemporani reţin că data naşterii lui ar fi în jurul anului 566 î.Hr., iar cea a morţii în 486 î.Hr. Tatăl, ¿uddhodana, şef al clanului & ăkya, guverna peste Kapilavastu, un mic stat oligarhic din câmpia de la poalele Himalayei dinspre Nepal.

Biografia lui Buddha e rodul unei tradiţii complexe, deoarece o exuberantă fantezie a credinţei – ingenuă şi profundă totodată precum şi exigenţele propovăduirii au idealizat tot mai mult viaţa maestrului, făcând-o în cele din urmă să reproducă o schemă abstractă de desăvârşire sacră. Separarea adevărului istoric de povestirea imaginară este un lucru aproape imposibil. Şi poate că nici nu ar fi drept să se facă: de secole, tocmai această „viaţă ideală” a fost izvorul unei profunde inspiraţii religioase.

Chiar şi momentul conceperii sale este extraordinar. În timpul şederii lui în paradisul Tuşită, Buddha alege momentul şi locul naşterii sale pe pământ. În *Lalitavistara* şi în *Nidănakathă*, naraţiunea se întreţese cu o atmosferă ca de vis în faţa miracolului: lumina se revarsă deodată în lume, pământul freamătă, o muzică suavă umple văzduhul.

Buddha pătrunde în sânul lui Măvă sub forma unui elefant alb cu şase colţi. Fiinţă pură, înconjurată şi ajutată de zei, abia născut el prezintă deja cele 32 de semne fizice ale desăvârşirii. Potrivit vorbelor bătrânului înţelept Asta, Siddhārtha va ajunge un suveran universal sau un iluminat.

La puţin timp după naştere, mama moare şi copilul este crescut de zeiţa Mahăprăjapati. Tatăl îl iubeşte cu duioşie şi caută în toate felurile să-l ocrotească de orice l-ar putea perturba. Prima fază a acestei „vieţi ideale" a întemeietorului carismalic se află sub semnul celei mai depline perfecţiuni mundane. Textele vorbesc despre un tânăr Siddhārtha frumos, bun şi înţelept, care îşi petrece zilele în grădinile palatului, într-o lume aparte, minunată. La şaisprezece ani se căsătoreşte cu verişoara sa Yasodhara.

Dar la un moment dat vraja aceasta se rupe. Legenda spune că într-o zi Siddhārtha a ieşit din palat şi a întâlnit un bătrân, a doua oară a întâlnit un bolnav, altă dală a ieşit şi s-a oprit la trecerea unui convoi funerar: „criza iniţiatică" se traduce printr-o treptată conştientizare a suferinţei şi a caracterului iluzoriu al vieţii. Aventurându-se în afara grădinii sale pentru a patra oară, întâlneşte un ascet cerşetor şi vede, în demnitatea lui senină, o primă cale de eliberare. Întorcându-se la palat, află că i s-a născut un fiu, Râhula. Îndatorirea lui socială a fost îndeplinită. În aceeaşi noapte, după ce şi-a luat rămas bun în tăcere de la soţie şi de la copil, Siddhārtha părăseşte casă, leapădă veşmintele de prinţ şi intră în pădure în singurătate. Pentru a căuta – aşa cum scrie în *Majjhimanikăva* – „ceea ce nu se naşte, ceea ce nu îmbătrâneşte şi nu decade, ceea ce nu moare, ceea ce nu doare, ceea ce e neprihănit, cu totul liber de orice încătuşare: *nirvāṇa 1*.

Urmează o lungă şi zbuciumată perioadă de chinuri şi încercări. Siddhārtha devine discipol al unor maeştri faimoşi, Arăda Kălăma şi Udraka

Rămaputra, dar în cele din urmă, nesatisfăcut,

întreprinde în singurătate propria sa căutare spirituală. Timp de şase ani, cu îndârjire, îşi impune cele mai extreme forme de asceză, cuprinzând lungi perioade de veghe în meditaţie şi posturi teribile. Dar ajunge la convingerea că prin umilirea trupului nu se poate obţine o mai mare luminare a minţii. Îşi aduce brusc aminte de o stare de meditaţie, cunoscută ca primul *jhăna*, în care într-o vreme intrase în mod spontan, o stare de calm detaşat de implicarea simţurilor, de bucurie senină. Aceasta – intuieşte el – este calea. Începe din nou să se hrănească şi îşi regăseşte propriile forţe. Primii săi discipoli, dezamăgiţi de ceea ce ei consideră a fi o cedare, îl părăsesc. Ca în atâtea naraţiuni despre vieţile eroilor mitici, şi Siddhārtha rămâne în momentele cruciale singur. Însă textele îl descriu de-acum sigur de sine, iar naraţiunea se precipită, creând senzaţia de crescendo a unei aşteptări cosmice.

În meditaţie, la picioarele unui arbore de *pipăi* – simbol al Arborelui Vieţii şi *axis mundi* înfruntă ultima dintre încercările iniţiatice. Măra, ispititorul, care domneşte peste simţuri şi peste dorinţe, prin viziunile sale caută să-l distragă de la concentrarea spirituală pentru a-l împiedica să ajungă la cunoaşterea ultimă. Biruinţa asupra ispitelor marchează sfârşitul perioadei de liminalitate şi este premisa transformării sale interioare. Ne aflăm aproape de centrul schemei narative, pivotul căutării spirituale. În prima parte a nopţii, Siddhārtha parcurge cele patru stadii ale meditaţiei care îl poartă treptat la atingerea „nu tristei, nu veselei, ci echilibratei, înţeleptei şi desăvârşitei purităţi” a minţii, eliberând conştiinţa de legăturile cu lumea sensibilă. În zori, „nimicită fiind ignoranţa, risipită bezna, trezită cunoaşterea, dobândită lumina”, Siddhārtha a devenit Buddha, iluminatul.

Începe a doua parte a „vieţii exemplare”, care este o oglindire a primei. Din nou, Buddha traversează o perioadă de zbucium: nu ştie dacă trebuie sau nu să dezvăluie acel „adevăr profund, greu de descoperit, greu de perceput, liniştit, nepreţuit, intim, accesibil doar înţelepţilor”. Este dubiul cel mai adânc al oricărei sfinţenii; este ultima

ispitire a lui Mâra, care îi cere lui Buddha să intre în *nirvāṇa* fără să se sinchisească de ceilalţi oameni. Dar Buddha se întoarce în lume şi logica discursului hagiografic vrea ca primii care ascultă noua doctrină şi care se convertesc să fie tocmai discipolii care îl părăsiseră: este recunoaşterea carismei sale.

„Cuvântul de la Benares" e numit şi „Cuvântul care a pus în mişcare roata Legii", deoarece din clipa aceea pentru credincioşi a început o eră nouă, iar adevărul a intrat în istorie. El începe cu ideea că există o „cale de mijloc" pentru cel care caută adevărul şi eliberarea, o cale care evită extremele, cea a devoţiunii totale faţă de simţuri, ca şi cea a respingerii totale a trupului. Discursul expune apoi cele Patru Adevăruri Nobile care reprezintă nucleul doctrinar al primului buddhism.

Odată cu propovăduirea, se deschide o perioadă a vieţii la fel de desăvârşită după valorile sacrului pe cât de desăvârşită fusese tinereţea după valorile profane. Alegerea vieţii rătăcitoare şi de cerşetor va face ca, timp de aproape patruzeci şi cinci de ani, Buddha să-şi răspândească învăţăturile în regatele Kosala, Magadha şi Kâsî. În urma convertirilor şi a creşterii numărului de credincioşi, se formează *sawgha,* Comunitatea monahilor. Relatarea durelor polemici filosofice, legendele despre perfidul Devadatta şi duşmănia sa plină de viclenie lasă desigur în umbră amintirea reacţiei opoziţiei întâlnită în prima perioadă de expansiune.

Se apropie asfinţitul vieţii. Aşa cum s-a văzut în legătură cu naşterea sa, Buddha are putere şi asupra morţii sale: în mod miraculos, el controlează momentul şi felul acesteia. Din cauză că a mâncat alimente alterate, se îmbolnăveşte grav. Viziunile credinţei conferă narării acestei întâmplări o aură, o muzicalitate de apoteoză divină: „S-a întins pe partea dreaptă, ca un leu, acoperindu-şi un picior cu celălalt, gânditor, conştient. Şi iată, în acest timp, cei doi arbori de *să ia* au înflorit în întregime, deşi nu era perioada de înflorire, şi i-au presărat trupul Desăvârşitului, i l-au presărat şi i l-au

acoperit cu flori, în onoarea Desăvârşitului. Şi din cer au căzut flori divine *mahâdărava* şi s-au aşternut, şi iarăşi s-au aşternut şi au acoperit trupul Desăvârşitului, în onoarea Desăvârşitului. Instrumente muzicale divine au răsunat în văzduh în onoarea Desăvârşitului" (*Mahâparânirvănasutra* V, 1 – 2). Dar în alte pagini rămâne parcă intactă, dureroasă şi potolită vocea unei povestiri vechi: simţind că moartea e aproape, Buddha îl cheamă la sine pe Ănanda, care biruit de durere plânge, şi îl pune să şadă alături: „Ajunge, Ănanda, nu te mai întrista, nu te mai tângui. Oare nu de aceea am spus eu şi mai înainte: dintre toate lucrurile dragi şi plăcute nestatornică este existenţa, sigure despărţirea şi schimbarea? Ceea ce e născut, crescut, rod al amestecului, cum să nu piară? Nu se cunoaşte un asemenea lucru. De multă vreme, Ănanda, ai fost adept al Fericitului, cu iubire. [...] De aceea, Ănanda, tu, care ai dobândit merite, mai fă un efort şi curând te vei elibera şi tu de orice legătură" (ivi, V, 14). Textele ne îndeamnă să ieşim din lume fără angoasă, calmi, într-o stare controlată de meditaţie, pentru a dispărea în eliberarea definitivă a *parinirvănei*.

S. Bazele doctrinare: *cele Patru Nobile Adevăruri*

Cercetătorii nu împărtăşesc seculara certitudine a credincioşilor că textele din *nikaya* în limba pali ar reda cu fidelitate cuvintele maestrului. Nu suntem în posesia unor surse sigure care să vorbească despre buddhismul antic: textele scrise sunt târzii, sunt datate de fapt cu cincizeci de ani după moartea lui ¿ăkyamuni. Totuşi, tradiţiile diverselor şcoli citează cele Patru Nobile Adevăruri cu o precizie remarcabilă şi îl descriu pe maestru care în predică insistă asupra acestor idei, prezentându-le ca fiind pivotul experienţei sale de iluminare. Şi aşa au şi fost ele receptate, pentru că, chiar dacă primele şcoli nu au căzut de acord 7 n ce priveşte interpretarea lor, ele au avut un rol fundamental în determinarea liniilor directoare ale doctrinei şi ale practicii.

Prima aserţiune sună astfel: „Acesta, monahilor, este sfântul adevăr referitor la durere (*duhkha*): naşterea e

durere, bătrâneţea e durere, moartea e durere; unirea cu cel neplăcut e durere, despărţirea de ceea ce place e durere, neobţinerea lucrului dorit e durere, durere într-un cuvânt sunt cele cinci elemente ale existenţei individuale”.

Buddhismul antic vede în durere o problemă crucială, dar nu vizează pur şi simplu suferinţele trupului sau neplăcerea pasiunilor frustrate. Învăţătura lui ăākyamuni se deschide cu conştientizarea unei crize existenţiale mai profunde. Componentele realităţii sunt lipsite de un sine şi această condiţie a caracterului tranzitoriu face ca orice lucru să fie supus descompunerii şi este izvorul durerii. Durerea are un sens abstract, universal, şi astfel „instabilitate” înseamnă non-substanţialitatea propriei mele fiinţe. Pentru că oamenii sunt îndemnaţi să viseze un Absolut, să se agaţe de ideea unui eu care să dăinuie în obsesivul ciclu al reîncarnărilor. Dar totul e tranzitoriu, deci totul e durere. Chiar şi bucuriile pe care le oferă viaţa conţin deja dintru început sămânţa angoasei, deoarece ele contribuie numai la alimentarea unei iluzii mai puternice.

Încă de la origini, buddhismul a negat atât existenţa lui *Brahman*, principiul absolut, cât şi *ātman*, realitatea individuală, dar şi prezenţa unui dumnezeu etern şi atotputernic, combătută de hinduism. Textele vorbesc despre subiect şi despre activitatea sa psihofizică referindu-se ca la un conglomerat precar de „agregate” (materie şi formă, senzaţii, idei, predispoziţii şi forţe, conştiinţă) muabile şi caduce care dau naştere unor compuşi „goi de esenţă”. Eul individual e conceput ca simpla expresie a unui nume.

Prin al doilea şi al treilea nobil adevăr, ăākyamuni pune în lumină originea durerii şi o identifică într-o eternă sete de a trăi care îşi afundă rădăcinile în dorinţele simţurilor şi în ignoranţă.

„Acesta este, monahilor, sfântul adevăr referitor la originea durerii: ea este acea sete care e cauza renaşterii, care se combină cu bucuria şi cu dorinţa, care îşi află desfătarea când ici, când colo; sete de plăcere, sete de existenţă, sete de extincţie”.

„Acesta este, monahilor, sfântul adevăr referitor la suprimarea durerii: este suprimarea setei, anihilând cu totul dorinţa, este alungarea ei, reprimarea ei, eliberarea de ea, detaşarea”.

Este un mesaj de speranţă: condiţia durerii omului nu e absolută, va fi suficient să i se suprime cauzele pentru ca să dispară, o dală cu ele, şi efecte le şi să se atingă mântuirea. Dar formularea, atât de concisă, a celui de al doilea şi a celui de al treilea adevăr a părut, încă din cea mai veche tradiţie, obscură şi incertă. Încă în primele texte ale Canonului, s-a simţit nevoia de a o completa cu doctrina „originii dependente”.

Exprimată cu limpezime în *Lalitavistara* şi în „Cuvânt către Kălvă vana” din *Samyuttanikăva*, ea constituie o reflecţie nouă asupra teoriei cauzalităţii *karmei*, asupra sensului responsabilităţii morale şi al libertăţii. Setea de existenţă, falsa concepţie despre eu şi ignoranţa sunt condiţiile neîncetatei renaşteri a omului, cauzele ultime ale durerii sale existenţiale. Deplina înţelegere a instabilităţii realului şi a non-substanţialităţii eului face ca omul să-şi poată împăca predispoziţiile. Pacea îl poartă atunci spre o mai bună cunoaştere a naturii iluzorii a propriului eu, ca şi a universului experienţei. Sesizând caducitatea fenomenelor, prin abandonarea pasiunilor şi prin suprimarea setei de a trăi, el ajunge la detaşarea completă. Orice reziduu karmic e treptat anihilat, nu mai este devenire: eliberat de ciclul renaşterilor, omul este eliberat de durere.

Al patrulea nobil adevăr indică drumul ce duce la eliberare. „Acesta este, monahilor, sfântul adevăr referitor la cărarea ce duce la suprimarea durerii: este augusta cărare octuplă, şi anume: dreapta credinţă, decizia dreaptă, cuvântul drept, acţiunea dreaptă, viaţa dreaptă, efortul drept, amintirea dreaptă, concentrarea dreaptă”. E ceva mai mult decât un cod moral şi dobândeşte caracterul unei terapeutici spirituale, condiţionată de respectarea riguroasă a unor tehnici bine definite de stăpânire a minţii. Se dezvoltă în trei direcţii: practica virtuţilor morale (*sila*),

practica meditaţiei (*samādhi*) şi practica înţelepciunii (*prăjită*).

4. „Nirvapa”.

Pentru buddhismul antic, *nirvāṇa* este experienţa spirituală supremă, la care se ajunge printr-un îndelungat proces de cunoaştere şi de meditaţie, de control al simţurilor şi de iluminare. Este eliberarea de *saṃsāra*, „extincţia” definitivă a acelui flux de agregate numit „eu”. Primele texte îl definesc drept „încetare”, „absenţa setei de viaţă”, „detaşare”: „Fenomenele sunt caduce, supuse legilor apariţiei şi pieirii. [...] Pentru ele dispariţia înseamnă fericirea” (*Mahâparinirvâriasutra* VI, 10).

Exprimată mai ales în mod apofatic, increată, inalterabilă, fără începui şi fără sfârşit, necondiţionată, această stare pură dincolo de bine şi de rău şi de orice factor care să lege existenţa de curentul transmigrărilor, acest neant absolut care transcende cele mai înalte etape ale experienţei mistice reprezintă idealul spre care trebuie să se tindă. Omul, „umbră împinsă de un vânt năprasnic care necontenit îi adună laolaltă sau îi împrăştie diversele componente”, va putea, „alungându-şi dorinţa, să întrerupă cursul fluviului existenţei. Înţelegând sfârşitul a tot ceea ce e menit să piară, va putea recunoaşte „ceea ce nu a fost creat” (*Dhammapada* 383).

În Canon, pasajele despre *nirvāṇa* sunt rare: rămâne deci o profundă ambiguitate în împletirea dintre două perspective epistemologice şi soteriologice. Dacă *sarţisăra* e înţeleasă în termeni obiectivi ca lumea trecătoare care oferă numai durere, atunci *nirvāṇa* trebuie să fie ceva diferit. Aici vechea metaforă a „celuilalt mal” devine comprensibilă, deoarece surprinde o condiţie în mod obiectiv diferită, atinsă doar în momentul morţii şi al ieşirii definitive din ciclul reîncarnărilor: este *nirvāṇa* completă”. Conceptul de extincţie este aprofundat până ce dobândeşte realitatea unei bucurii „dincolo” de viaţă şi de moarte. Dar dacă *sarţisăra* e interpretată ca fiind starea subiectivă de suferinţă a minţii ignorante, prizonieră în bezna propriilor iluzii, atunci trecerea de la *sarţisăra* la *nirvăna* capătă

sensul unei radicale schimbări interioare, în calitate de stare mai rarefiată de cunoaştere, *nirvăna* nu este altceva decât starea minţii iluminate. Deosebirea devine exil: *nirvăna* este în *saṃsāra*, mântuirea nu este în evadarea dintr-o lume a suferinţei, ci în căutarea exclusiv interioară în vederea iluminării în această viaţă.

5. Amintirea cuvântului: *formarea Canonului*

Transformarea idealurilor ascetice într-un sistem de doctrine şi într-un cod de reguli monastice a reprezentat culmea procesului de abstractizare a figurii carismatice a întemeietorului şi de transformare instituţională a ceea ce se născuse ca o mişcare de deviere.

A fost un efort lent, dar constant, pentru fixarea învăţăturilor lui Buddha. Şi atunci când grupurile de călugări cerşetori au devenit numeroase şi au ajuns sedentare, a fost şi mai urgentă cererea de a se stabili un cod de reguli comune ca instrument indispensabil pentru a prezerva coeziunea şi supravieţuirea însăşi a Comunităţii. Tot din primele secole datează şi voinţa difuză de a aprofunda şi a armoniza într-o „cale” coerentă conţinuturile şi tehnicile meditaţiei.

Canoanele care au ajuns până la noi constituie texte sacre deosebit de complexe, fruct al unei elaborări colective însumând efortul unor generaţii de monahi pentru a transmite din memorie învăţătura întemeietorului. Opera de transcriere a textelor s-a petrecut la circa patru secole după moartea lui Buddha. Toate şcolile posedau propriul lor corpus scriptural, numit *Tripifaka*, compus din trei secţiuni: *Sutrapiţaka*, transmiţând învăţătura lui Buddha, *Vmayapiţaka*, transmiţând regulile Comunităţii monastice, şi *Abhidharmapiţaka*, transmiţând aprofundarea teoretică a doctrinei întreprinsă de diverse tradiţii scolastice.

6. Amintirea imaginii: *biografiile lui Buddha*

Moartea unui fondator carismalic produce întotdeauna o traumă sfâşietoare, care pune în joc

supravieţuirea însăşi a primei comunită (i de credincioşi. Discipolii lui Buddha au înfruntat criza aceasta cu presupunerea că „Desăvârşitul nu poate fi cunoscut cu uşurinţă prin cuvinte” (*Saptasatikăprajnăpâramită*). Această convingere a inspirat căutarea unor căi noi, diferite de naraţiunile orale ale învăţăturii, pentru a menţine viu sensul experienţei maestrului.

Imaginea lui Buddha a devenit sursa unei inspiraţii religioase foarte creative. Diversele tipuri de reprezentare vizuală, înflorirea unor multiple forme de cult, alegerea unor noi teme de contemplare au aruncat în criză multe locuri comune în legătură cu rolul secundar al practicilor „religioase” în tradiţia buddhistă. Primul buddhism avea să fie mult mai bogat şi mai liber în practică faţă de ceea ce se poate deduce din meticuloasele speculaţii ale textelor canonice. Şi atunci când practica s-a consolidat în toată complexitatea semnificaţiilor sale simbolice, scolastica a căutat s-o înglobeze în schemele ei doctrinare.

Unul din primele moduri în care buddhiştii au elaborat posibilităţile semantice ale imaginilor fondatorului a fost cu ajutorul epitetelor. Încă în *Majjhimanikăva*, Upâli, un discipol al lui Buddha, l-a preamărit cu o sută de titluri onorifice, iar versiunea sanscrită a textului adaugă că „le-a rostit prin inspiraţia spontană a dredinţei”. Anumite epitete accentuau calităţi ale lui Buddha mai puţin evidenţiate în scrieri; altele, ca *mahăpuruşa*, „de măreţie cosmică”, *cakravartin*, „suveran universal”, *bhagavan*, „stăpân binevoitor”, preluau paradigme mitice. Altele, ca *tâlhagata*, „desăvârşitul”, păstrau o aură de ambiguitate sacrală şi de mister. Rostirea lor a devenit suport pentru rugăciune şi pentru practicile contemplative. În decursul secolelor, epitetele s-au concentrat mai mult asupra aspectelor extraordinare ale lui Buddha şi au devenit astfel baza devoţiunii. Comentatorii au cercetat în profunzime densa polisemie a adjectivelor, creând etimologii elaborate care le-au lărgit semnificaţia. Şi tot graţie acestor epitete credincioşii au început să-l conceapă pe maestru ca pe revelaţia

pământească a unui absolut transcendent.

Primele texte buddhiste nu narează o viaţă *continuă* a lui Buddha, deoarece ele se concentrează asupra învăţăturilor lui. Dar în perioada cuprinsă între anii ’200 î.Hr. şi 200 d.Hr., preluând din tradiţiile orale şi amplificând referiri fragmentare prezente în *sutra*, diferite şcoli au creat biografii. Lucrările *Mahăvastu*, *Lalitavistara*, *Nidănakathă* sau faimosul poem *Buddhacarita* atribuit lui Asvaghoşa se bazau fără îndoială pe fapte istorice reale, dar ele au fost îmbogăţite cu motive mitologice şi cu episoade edificatoare. A început să se pună accentul mai mult asupra naturii transcendente a lui Buddha: dacă primele povestiri relatau frământările sau slăbiciunile lui Siddhārtha, el apare acum mai presus de orice fragilitate omenească şi o aură de miracol iluminează momentele cruciale ale existenţei sale într-un scenariu de dramă cosmică.

CULTUL „STUPELOR”.

Potrivit celor relatate în *Mahăparinirvănasutra*, după ce Buddha a intrat în *nirvāṇa* cea desăvârşită, trupul său a fost incinerat şi relicvele sale au fost distribuite. Pentru a le păstra au fost înălţate *stupele*. Conservarea rămăşiţelor pământeşti ale unor regi sau eroi în construcţii funerare era o veche practică indiană, şi buddhişlii au luat-o drept model. *Stupă* reamintea eterna măreţie a întemeietorului şi (acea ca amintirea lui să fie simţită într-un mod mai tangibil. O dală cu regele Asoka, acest cult al *stupelor* s-a răspândit în întreaga Indie. Călugării dispreţuiau cultul relicvelor, ei păstrând în amintire cuvintele lui Buddha de a nu venera persoana, ci mesajul. Uncie şcoli se opuneau cu tărie acestui lucru, văzând cum devoţiunea credincioşilor făcea din Buddha o fiinţă divină. Dar în ciuda acestei opoziţii – sau poate tocmai datorită acesteia în jurul *stupelor* au înflorit practici de cult centrate pe Buddha, care îi aveau în prim-plan pe laici şi care vor avea o influenţă decisivă asupra dezvoltărilor doctrinare ulterioare.

Imaginile întemeietorului păstrate în *stupă* sunt

enigmatice. Monumentele de la Bhărhut, Sănci şi Amarivati abundă în decoraţiuni reprezentând figuri umane sau divine, dar Buddha este mereu reprezentat prin simboluri pure, care cuprind în ele sensul învăţăturii: este arborele iluminării, tronul suveranului universal şi roata *Dharmei*. Poate că emblema abstractă era considerată mai potrivită cu contemplarea; poate că aniconia dorea să sublinieze natura transcendentă a întemeietorului. Buddhiştii au acceptat sensul mai profund al acestui monument şi i-au reelaborat codurile expresive pentru a le adapta la viziunea lor. Arhitectura tradiţională a *stupei* reprezenta universul; el a devenit simbolul pentru *dharmakāya*, trupul transcendent al lui Buddha, şi fiecare componentă monumentală trebuia să fie corelată cu o treaptă a desăvârşirii spirituale către iluminare. În secolul I î.Hr. s-a dezvoltat practica devoţională asociată imaginii antropomorfe a lui Buddha. La Mathură, în India de centru-nord, unde par să fi fost create primele statui, sculptorii au utilizat iconografia divinităţilor *yakşa*, foarte venerate în India antică, pentru a transpune ideea unui Buddha ca fiinţă supraumană. De fapt, noua ritualitate buddhistă (ofrande de flori, alimente, tămâie, muzică şi rugăciuni) prezenta o continuitate puternică cu vechile culte închinate zeilor. Existau de asemeni, în simbolismul solar, influenţe iraniene şi centro-asiatice. În Gandhâra, artiştii au sculptat mai târziu imaginea lui Buddha într-un mod diferit, dar la fel de fascinant, utilizând convenţiile estetice elenistice introduse în Asia de greci.

Textele canonice vorbesc despre diferiţi *Buddha* care au trăit în epoci diferite şi în lumi diferite. Ei nu sunt toţi egali: desăvârşirea lor spirituală este mai mare sau mai mică după aspiraţiile lor. Unii, o dată ce au ajuns la iluminare, păstrează roadele acesteia doar pentru sine, alţi *Buddha* în schimb practică virtuţile pentru a ajuta fiinţele simţitoare. Alţii, în sfârşit, creează Pământurile Neprihănite, în care credincioşii pot să renască şi să afle mântuirea. Destul de curând, ăâkyamuni a fost descris ca unul din seria de *Buddha* apăruţi în lumea noastră. Se

înălţa astfel semnificaţia experienţei pământeşti a lui & ăkyamuni: faptul de a-l desemna drept maestru al epocii noastre, de a-i atribui o „descendenţă" şi de a face ca experienţa lui pământească să adere la logica unui model de desăvârşire metafizică conferea o legitimare mai profundă mesajului său „istoric". Ideea unei mulţimi de *Buddha* întemeia de asemenea o nouă soteriologie. Deoarece sugera că, chiar şi dacă mesajul lui ¿ăkyamuni ar fi fost uitat, exista certitudinea că un alt *Buddha*, Maitreya, ar fi venit pe pământ spre a aduce adevărul şi mântuirea.

7. Comunitatea călugărilor învăţătura lui Buddha se propune ca o „cale" spre adevăr ce poate fi verificată prin experienţa personală bazată pe practică. Vreme îndelungată s-a crezut că numai opţiunea monastică ar fi reprezentat „calea de mijloc" ideală, între iluziile vieţii mundane şi abisurile vieţii ascetice, capabilă să realizeze eliberarea (MONAHISMUL*).

În perioada de propovăduire a lui Buddha, discipolii au format în jurul lui prima comunitate (*saqtgha*). Tradiţia păstrează amintirea lui Kaudinya, primul convertit; a lui Mahăprajăpaţi, femeia care a înfiinţat ordinul monastic feminin; a lui ¿ariputra, maestru al doctrinei; a lui Mahākāśyapa, care excela în practicile meditative; a lui Maudgalvă vana, marele taumaturg; a lui înanda, discipolul cel mai îndrăgit.

Vechii călugări (*bhikşu*) se deplasau din sat în sat, dormind în aer liber şi trăind din pomeni. În sezonul ploilor, se adunau în păduri, în colibe precare, pentru a relua apoi, fiecare pe drumul său, răspândirea învăţăturii. La început, comunitatea era un grup nonconformist. Varietatea compoziţiei sociale a călugărilor reflecta fluiditatea societăţii indiene din epocă, dar ea reflecta de asemenea opoziţia lui Buddha faţă de caste şi se traducea de fapt într-o critică politică la adresa lumii brahmanice. Noul ordin al cerşetorilor fără domiciliu fix constituia o societate alternativă, în care marginalii puteau să-şi afle refugiu, să redescopere un sentiment al apartenenţei şi un scop. Cu timpul, comunităţile au devenit sedentare şi a

început tradiţia chinovială. Viaţa lor se compunea din sărăcie, din tăcere, marcată de timpul pentru cerşit, pentru meditaţie şi pentru studiul scripturilor. Idealul monastic a reprezentat întotdeauna o cale de mijloc între două contrarii dinamice ale sacrului: pe de o parte, respingerea lumii şi tăcerea căutării interioare prin asceză (este luminoasa tradiţie mistică a buddhismului); pe de alta, plecarea în lume, împovărarea cu angoasele cotidianului în numele valorilor etice ale compasiunii şi altruismului (este vechea practică „sacerdotală" a călugărului, care întemeiază şi tradiţia medicală şi pedagogică a buddhismului).

Plecând urechea la rugăminţile lui Mahăprajăpaţi, Buddha a înfiinţat şi o comunitate monastică feminină, stabilind totuşi pentru călugăriţe (*bhikşuni*) o regulă mai severă şi impunându-le obligaţia de a se sustrage unui îndrumător spiritual masculin.

Două sunt fazele hirotonirii. Prima marchează actul renunţării de către novice la legăturile cu lumea: o dată ce a îmbrăcat veşmântul şi s-a ras în cap, el se angajează să respecte întocmai cele zece precepte fundamentale. La încheierea noviciatului, în prezenţa a cel puţin zece călugări, printr-o ceremonie simplă şi totuşi solemnă, este primit în ordin. În sânul vechii comunităţi, unica distincţie ierarhică acceptată corespundea vechimii diferite a hirotonirii.

Între îndatoririle călugărului există înainte de toate interdicţia de a ucide sau de a face rău altor fiinţe. Există apoi regula sărăciei: ideea de „posesiune" era în mod explicit condamnată în *Suttapiţaka* (IV, 3). Cheta, reţinută şi în tăcere, din casă în casă, trebuia să fie unicul mod de a-şi asigura subzistenţa şi prin inevitabilele umilinţe trebuia să-l facă pe călugăr să treacă peste orice sentiment de orgoliu. Problema proprietăţii a dispărut odată cu afirmarea vieţii chinoviale; ea a fost rezolvată printr-un consimţământ la un „patrimoniu colectiv" al mănăstirii, şi donaţia către *samgha* a fost considerată un act meritoriu. În toate culturile din Asia, templele deosebit de legate de

autoritatea guvernului au obţinut donaţii, privilegii şi scutiri de taxe; au devenit centre ale unei vieţi religioase înfloritoare, ale ştiinţei, anelor şi, inevitabil, chiar ale puterii politice, ale intrigii şi corupţiei.

Altă regulă monastică este castitatea: raporturile sexuale şi legăturile afective sunt considerate surse de iluzie şi obstacole periculoase în calea eliberării. Există, în plus, interdicţia riguroasă de a-ţi atribui, din orgoliu sau din lăcomie, perfecţiuni spirituale supraomeneşti. Urmează apoi o serie amănunţită de prohibiţii: să nu furi, să nu minţi, să nu bei băuturi care te ameţesc, să nu dansezi şi să nu cânţi, să nu te preocupe înfrumuseţarea propriului trup etc. Anumite păcate implică expulzarea din comunitate, altele obligă la penitenţă. Disciplina monastică a fost întotdeauna interpretată nu doar ca o cale morală, ci şi ca o metodă de purificare spirituală care îl ajută pe călugăr să reziste la tulburarea simţurilor. Mintea împăcată, la rândul ei, îl îndepărtează de faptele incorecte. Aici se află sensul în întregime buddhist al confesiunii rituale faţă de alţi călugări: este un act care „eliberează mintea” de angoasa reprimată şi, redând seninătatea, reface capacitatea meditativă.

Samgha îşi are rădăcinile într-un ideal de armonie şi a tolerat întotdeauna un oarecare grad de dezacord, cu condiţia să fie paşnic. Codul primului monahism garanta deja solidaritatea, dar nu impunea nicio unică organizare ierarhică nicio autoritate doctrinară şi „politică” la vârf. Buddha a refuzat să-şi desemneze un succesor, spunând că numai doctrina sa trebuia să le fie călăuză credincioşilor.

Relaţia dintre *samgha* şi puterea politică nu a fost niciodată uşoară şi nici cu sens unic: ambele s-au provocat una pe cealaltă şi au avut nevoie una de cealaltă. Raporturile au fost legitimate prin teoria similitudinii speculare dintre *Buddha* şi *cakravartin*, monarhul universal. Generozitatea regelui slujea la propagarea *Dharmei*, tot aşa cum supunerea călugărilor legitima pe suveran şi puterea sa. Dacă monahii se rugau pentru bunăstarea statului, puterea seculară avea tot interesul de

a menţine armonia comunităţii. Nu pare întâmplător faptul că primele şi cele mai importante Concilii au fost patronate de rege, Ajâtasatru, Asoka, Kanişka, şi atunci când India a fost unită sub dinastiile Maurya (322 – 185) şi ¿ungă (185 – 173), *samgha* a atins punctul coeziunii maxime. Deoarece *samgha* era lipsită de o autoritate supremă înzestrată cu puteri coercitive, suveranul a devenit garantul disciplinei, al codificării doctrinei, al soluţionării conflictelor mai acute. Totuşi, nu se poate nega faptul că exista o tensiune latentă între *samgha* şi autorităţile statului. Pentru că există un al treilea element puternic de interacţiune socială, corpul credincioşilor laici, cărora deseori în decursul istoriei călugării le-au luat apărarea, devenind purtătorul de cuvânt al opoziţiei.

8. Primele şcoli de gândire

Odată cu formarea scolasticii *Abhidharmei*, buddhismul a dezvoltat problematica filosofică implicită în învăţătura fondatorului. Unele texte mai vechi sugerează că primii maeştri puneau accentul mai mult pe renunţarea la lume, pe pacea meditaţiei, pe detaşarea de conflictele politice şi religioase, decât pe tentaţiile şi pe neliniştile speculaţiei metafizice. Dar de aici nu se poate afirma că primul mesaj al lui Buddha ar fi fost lipsit de densitate teoretică. ¿ăkyamuni nu şi-ar fi lăsat amprenta asupra culturii timpului său dacă nu şi-ar fi prezentat doctrina în termeni filosofici capabili să se confhinle în mod convingător cu şcolile care reînnoiau atât de profund gândirea religioasă a Indiei.

Faimoasa „tăcere a lui Buddha" în faţa unor întrebări – dacă universul era etern sau nu, dacă era finit sau nu – nu înseamnă că ar fi fost indiferent la problemele abstracte sau că le-ar fi ignorat. Dimpotrivă, învăţătura sa presupunea o critică a prezumţiilor de adevăr ale discursului metafizic şi se traducea în analiza antinomiilor care viciau doctrinele din vremea sa. Aşa cum respinsese excesele ascezei, lot aşa ¿ăkyamuni respingea şi extremele metafizicii, iar prin enunţul celor Patru Adevăruri muta focalizarea filosofiei asupra eficacităţii ideilor în procesul

eliberării de suferinţa de a exista. Prin acelaşi ideal, buddhismul mai vechi se va concentra asupra doctrinei non-eului şi a „producerii intenţionale”, adică asupra acelor idei inovatoare care legitimau strategia mântuirii enunţată în cuvântul de la Benares.

O multitudine de cauze, urmând o dinamică comună atâtor mişcări religioase, a favorizat apariţia a diverse şcoli în interiorul primei comunităţi. Pe de o parte, prezenţa, în mesajul fondatorului, a unor aspecte doctrinare nesistematizate care puneau probleme exegetice dificile, pe de alta, absenţa unei autorităţi care să concentreze în sine suficientă putere pentru a impune o „ortodoxie”. Pe deasupra, într-o tradiţie – ca aceea indiană – de mare libertate a căutării interioare.

Rarele documente vorbesc despre o primă mare schismă cu prilejul Conciliului de la Vaisălî, la o sută de ani de la moartea lui Buddha. Au urmat alte dezbinări, dar nu au fost rupturi iremediabile, şi nici nu există informaţii că acel conflict de idei s-ar fi transpus în acte de violenţă. Aceasta şi datorită faptului că divergenţele de interpretare nu atacau nucleul central al învăţăturii şi liniile directoare ale practicii.

Încă de la început, teoria non-realităţii sinelui a jucat rolul cel mai important. Era atrăgătoare pentru că reprezenta o formulare pe cât de originală, pe atât de radicală a semnificaţiei durerii şi a eliberării. Dar curând au ieşit la lumină dificultăţi nodale, sursă a unor subtile dispute filosofice.

Negarea esenţei individuale părea a fi în contradicţie cu principiul conexiunii cauzale a *karmei* pe care Buddha o accepta. Nu era nicidecum evident cum putea fi admisă responsabilitatea morală dacă nu exista un eu continuu de-a lungul diferitelor reîncarnări. Buddhismul antic susţinea că de fapt conglomeratul psihofizic al omului se dizolva în momentul morţii, dar din cauza *karmei* acumulate se forma din nou un agregai de elemente şi de conştiinţă ce nu putea fi identificat cu organismul precedent, dar nici nu era cu totul diferit, întrucât era o consecinţă a „istoriei”

lui. Scolastica *Abhidharmei* va vorbi despre un „curent” al formelor mereu schimbătoare care se desfăşoară la infinit trecând prin diferitele vieţi, ca o succesiune de stări de conştiinţă. Şi au avut loc importante dezbateri despre natura pasiunilor, despre dorinţe şi despre formele percepţiei senzoriale. Totuşi, diverşi filosofi „eterodocşi” au abordai problema continuităţii în interiorul fluxului agregatelor.

Cam pe la 280 î.Hr., pe trunchiul *Sthaviravă din* s-a format curentul *Pudgalavă din*, care afirma realitatea „persoanei”. Potrivit fondatorului, Vătsâputra, exista o entitate care nu aparţinea celor cinci agregate şi nici nu era în afara acestora: era elementul care, transmigrind, explica mecanismul răsplătirii faptelor în planul unei succesiuni logice a existenţelor. Chiar şi *Sarvăstivă din* acceptau o „substanţă” care se conserva în ciclul vieţilor şi au dezvoltat o sofisticată teorie a timpului pentru a explica „fructificarea” *karmei* între trecut şi viitor şi armonizarea legilor cauzalităţii cu doctrina instabilităţii, conturând poate cea mai complexă dintre hărţile buddhiste ale creşterii spiritualităţii către eliberare. Ca şi *Sautrăntika*, au dezvoltat teorii asupra cunoaşterii, asupra stărilor profunde de conştiinţă, asupra apariţiei reprezentărilor şi asupra naturii limbajului, care vor avea un puternic impact asupra epistemului *mahăvăna*. În mod inevitabil s-au lovit de opoziţia aproape a tuturor şcolilor mai tradiţionaliste, care au sesizat aici tendinţa de a legitima principiul clasic al *ātman*-ului, atât de categoric negată de Buddha.

Dintre atâtea dispute, din care se păstrează doar urme înşelătoare în texte, una în special – despre natura *arhat*-ului – apare ca emblematică. *Arhat* înseamnă omul care a atins cel mai înalt nivel spiritual şi şi-a eliberat mintea de iluzii. În cursul unor meditaţii tot mai intense, *arhat* a fost capabil să stăpânească stări de concentrare profundă. El a perfecţionat cunoaşterea propriilor vieţi trecute, a văzut, ca şi Buddha, nesfârşitele cicluri ale renaşterilor şi a realizat în mod intuitiv comprehensiunea ultimă a durerii existenţiale şi a cauzelor ei. Cu dorinţa

ţinută în frâu, liber de orice ataşament, „a trecut dincolo”, a atins *nirvāṇa*.

ŞCOALA „THERAVĂDA”.

Singura dintre cele „Optsprezece şcoli” ale buddhismului antic care continuă să existe şi în zilele noastre, şcoala *Theravăda*, „şcoala celor vechi”, a păstrat pali ca limbă sacră şi transmite ceea ce ea susţine a fi învăţătura originară a lui Buddha. E răspândită în Sri Lanka, Birmania, Thailanda, Laos şi Cambodgia.

Siriei reglementată de codul monastic, Canonul ei respinge ca neautentice *sutrele* din *Mahăvăna*.

Punctele cele mai importante ale doctrinei sale sunt ideea de non-eu, apărată împotriva celor care susţin existenţa vreunei forme durabile de identitate personală; ideea existenţei doar a momentului prezent, împotriva celor care afirmă continuitatea timpului şi a ciclului renaşterilor; idealul soteriologic al ar/taz-ului, împotriva celor care îi pun la îndoială desăvârşirea spirituală şi, în sfârşit, în deplină coerenţă cu o abordare doctrinară atât de riguroasă, valoarea exclusivă a opţiunii monastice.

În afara Canonului, marea literatură buddhistă în limba pali include tratate, comentarii doctrinare şi cronici. Nu mai este vorba de nişte scrieri anonime, ci de lucrări atribuibile unui autor anume, a cărui personalitate se dezvăluie într-un stil literar mult mai bogat şi original. Textele majore inspirate din învăţătura din *Theravăda* au fost redactate în secolele al IV-lea şi al V-lea d.Hr. de gânditori ca Buddhadalla, Dharmapăla şi Buddhagoşa. Tocmai lui Buddhagoşa, poate cel mai profund şi în mod cert cel mai faimos dintre maeştrii buddhismului antic, îi este atribuit un studiu de mare pregnanţă doctrinară, *kisuddhimagga*.

Primul monahism şi-a făcut un ideal dintr-o perfecţiune rarefiată, care putea fi dobândită de puţini prin parcurgerea unui lung şi dificil itinerar interior începând cu refuzul lumii. Cu timpul însă, au apărut divergenţe în legătură cu natura şi caracteristicile *arhat-uXxn*. În realitate, criticând modelul de sfinţenie propus de tradiţie

şi făcând vizibile lipsurile acestuia, o parte a comunităţii punea în discuţie anumite principii foarte rigide ale doctrinei, o anumită lipsă de deschidere faţă de laici, anumite respingeri drastice în legătură cu unele interpretări mai „religioase”, rod al devoţiunii. Cei mai numeroşi au format un grup numit *Mahăsârpghika*. Susţinătorii intransigenţi ai idealului antic au luat numele de *Sthavira*, „cei bătrâni”.

Dacă a fost micşorat idealul *arhat*-ului, a fost în schimb idealizată figura lui Buddha. S-a răspândit printre laici şi călugări ideea, mai târziu pe deplin prezentată în *Mahăvana*, a unui Buddha ca „fiinţă transcendentă”, manifestare pământească a unei realităţi superioare. Pe la 300 î.Hr., *Lokottaravă din* făceau distincţia între lucrurile aparţinând acestei lumi, şi de aceea relative, şi lucrurile transcendente de natură substanţială: între acestea, Buddha, fiinţă „din altă lume”, lipsit de imperfecţiuni morale şi fizice, omniscient, în permanenţă absorbit în meditaţie profundă şi totuşi capabil de a face să se nască în oameni o credinţă pură.

9. Tradiţia „Mahāyāna”.

Către secolul I î.Hr., se conturează clar în interiorul buddhismului o nouă metafizică sofisticată, un nou spirit religios universalist. Într-un proces treptat, s-au împletit cu speculaţia *Abhidharmei* vechile concepţii din substratul non-arian, imaginarul devoţional înflorit liber în cultele din jurul *siupelor*, influenţele religioase iraniene şi centro-asiatice, tendinţele *bhakta* ale hinduismului. S-a creat deci o sinteză filosofică capabilă să dea legitimitate teoretică şi coerenţă sistematică acestui creuzet de experienţe spirituale. Se naşte tradiţia *Mahâvăna*, „mare vehicul”, numit astfel pentru a accentua detaşarea faţă de şcolile antice supranumite, cu un ton depreciativ, *Hinavăna*, „Micul Vehicul”. Înfloreşte în epoca de prosperitate şi de strălucire culturală a dinastiei Gupta. Nălanda şi Valabili vor fi cele mai importante instituţii de studii buddhiste pentru cel puţin o mie de ani şi atunci când, în secolul al VII-lea, dinastia Pala va pune stăpânire pe India centro-

orientală, Vikramasila şi Odantapuri vor deveni la rândul lor centre de mare spiritualitate.

Printre cercetători există deseori tendinţa de a se exagera opoziţia dintre *Mahăvana* şi vechile şcoli, de parcă aspiraţiile religioase ale laicilor s-ar fi impus peste o tradiţie monastică conservatoare şi elitistă. Fără îndoială că laicii şi importanţa crescândă a femeii 7 n planul de mântuire au condiţionat formarea unui ideal religios diferit, dar trebuie avut în vedere că multe idei novatoare fuseseră deja exprimate de unele şcoli vechi (*Lokottara*, *Sarvaslivâda*) şi că îndrumarea spirituală a rămas mereu ferm în mâna călugărilor. Reînnoirea avea un puternic element de continuitate constituit dintr-un nucleu de idei originare care nu au fost niciodată negate, ci aprofundate şi amplificate de o nouă filosofie. La acest suflu speculativ a contribuit şi reînflorirea hinduismului, în forma sa puranică. Învăţăturile din *Mahăvăna* erau transmise în sanscrită: abandonând limba pali, buddhiştii intrau astfel în lumea dezbaterilor religioase şi filosofice, ajungând la izvorul unde se primenise gândirea hinduistă.

10. „Sutra mahavăna". Probleme de hermeneutică

Panorama textelor *sutra mahăvăna* este extraordinară: se merge de la compoziţii de câteva rânduri până la *Sutra desăvârşirii cunoaşterii în o sută de mii de versuri*. În text, spaţiul şi timpul se suprapun, conexiunile par eludate, se trece de la afirmaţii mistice şi tainice la pagini întregi de repetiţii în versuri pentru a susţine efortul memoriei. Marcaje pentru meditaţie, ranforsări ale minţii pentru a pătrunde doctrina, „cuvintele lui Buddha" împreună cu imaginile şi exemplele lor ajutau la experimentarea realităţii aşa cum era ea trăită din punctul de vedere al iluminatului.

Aceste *sutre* au început să fie redactate la începutul erei noastre – exact în perioada în care vechile şcoli fixau în scris Canonul şi îşi cristalizau în mod definitiv ortodoxia – şi au continuat să fie create în contexte religioase şi culturale diverse cel puţin până în secolul al VI-lea. Spre deosebire de *Tripiţaka*, scripturile *mahăvăna*, în India ca şi

în Asia Orientală, nu au fost organizate în culegeri structurate în mod rigid. Vizionari şi inspiraţi vor continua timp de secole să compună texte cu convingerea că de fapt cuvântul lui Buddha nu ar putea înceta să poarte învăţătura *Dharmei* în istorie.

Problema cu care *Mahăvăna* a trebuit să se confrunte a fost cea a recunoaşterii autorităţii propriilor scripturi, care apăruseră atât de târziu şi pe deasupra transmiteau mesaje inovatoare. *Sutrele* încep cu fraza: „Aşa am auzit cu un prilej”. Formula servea drept garanţie a fidelităţii învăţăturii originale a lui Buddha. Dar exact aceeaşi formulă a fost folosită şi în deschiderea *sutrelor* atribuite discipolilor, sau predicate la mai multe secole după moartea fondatorului, sau chiar anunţate de un *Buddha* dintr-un trecut mitic.

Adhvăsayasanicodanasutra stabilea principiul că „dacă un lucru oarecare e bine spus, el a fost spus de Buddha”. Această afirmaţie marca o ruptură cu tradiţia şi legitima un proces inovator fără limite. Interpretarea textelor din *Theravă din* era restrictivă: conţinutul unui nou text trebuia să adere la Canon *ad litteram*. Pentru maeştrii *mahăvăna*, în schimb, orice nou text care prin conţinutul său era coerent cu mesajul lui Buddha putea să aibă autoritate canonică. Criteriile filosofice pentru determinarea „ortodoxiei” textului au prevalat asupra celor de tip filologic în determinarea „autenticităţii” în sens istoric. Era o argumentaţie ambiguă, dar eficace, care a permis afirmarea unei vitalităţi speculative, o creativitate mitopoetică, o introspecţie psihologică extraordinare, libere de constrângerile scolasticii.

Au fost, desigur, experimentate reguli pentru a determina autenticitatea afirmaţiilor. *Mahăpadesa* recunoştea patru moduri: apelul la autoritatea lui Buddha, la opinia comunităţii călugărilor, sau la gândirea unor bătrâni, sau chiar şi numai la înţelepciunea unui singur călugăr. Dar accentul pus pe realizarea personală ca ultimă sursă a înţelegerii adevărului este confirmat în doctrina din *Pratisaranasutra*: bazarea pe semnificaţie şi

pe spiritul textului mai mult decât pe cuvântul lui; oprirea asupra unor pasaje care exprimă o doctrină superioară; preferinţa pentru intuiţie în defavoarea gândirii raţionale.

Diversitatea de conţinuturi ale izvoarelor canonice a generat o problemă hermeneutică crucială: dacă adevărul era unic, care era el şi cum trebuia ales dintre atâtea învăţături? Maeştrii buddhişti s-au întrebat, în afară de aceasta, care era rolul cuvintelor sacre ale Canonului. Cu alte cuvinte, ce legătură era între studiul textului şi realizarea *Dharmei*. Problema soteriologică dezvăluia conflictul latent dintre tradiţia ascetică şi calea sa mistică şi instituţia monastică şi idealurile sale de studiu. Întrebarea era dacă exista un limbaj „mai înalt” pentru a descrie stările profunde de conştiinţă, care erau posibilităţile şi limitele limbajului filosofic în faţa iluminării şi ce valoare trebuia să se dea „tăcerii” lui Buddha.

Răspunsul a fost că diversitatea învăţăturilor nu se datora unei transmiteri confuze a doctrinei, ci era mai degrabă dovada compasiunii lui Buddha, a capacităţii sale de a adapta învăţătura la necesităţile şi la limitele discipolului. Oamenii şi epocile sunt diferite* ceea ce se potriveşte unui individ într-un context social dat nu slujeşte altuia după o sută de ani şi la o mie de kilometri distanţă. Scripturile tradiţionale sunt valabile, dar Buddha rezervă învăţături mai profunde sau mai dificile pentru alte momente şi gnozele pentru cei aleşi. Cu atât mai mult cu cât instabilitatea, durerea, non-eul sunt realităţi ale existenţei, şi revelaţia lui Buddha este o „metodă” pentru a le înţelege, este „degetul care arată luna” – pentru a cita o vorbă clasică –, nu este luna.

Această schemă hermeneutică e legată de doctrina şcolii *Mădhyamika* a celor două niveluri ale adevărului care se întrepătrund: cel relativ, explicit, construit cu limbajul convenţional al raţiunii, şi adevărul implicit, absolut, care se poate sesiza în mod intuitiv, dar nu se poate exprima, adevărul vidului. Textele puteau astfel să fie considerate învăţături graduale despre un adevăr „relativ” adaptat la posibilităţile de înţelegere ale

credinciosului sau puteau fi interpretate ulterior ca afirmaţii despre adevărul „ultim” al lui Buddha. Deja crearea unui limbaj tehnic în *Abhidharma* fusese un prim pas în separarea celor două moduri de a exprima adevărul. Maeştrii *mahăvăna* afirmau că iluminarea putea fi exprimată doar în mod apofatic, dar şi ei şi-au dezvoltat un limbaj „sacru” pentru a face ca mintea să se apropie într-un fel de tăcerea ultimă.

În contextul buddhist, articulat în atâtea şcoli diferite, ideile despre învăţătura „relativă” şi „absolută” (deosebit de puternice în *Sutra Lotusului* sau în *Lahkăvatărasutra*) sunt dezagregante şi sectare; de fapt, fiecare şcoală va susţine că propria sa învăţătură este cea „mai adevărată”. Dar este şi un semn de forţă: tradiţiile religioase din alte culturi, acceptate ca „adevărate” fie şi numai parţial, pol şi astfel înglobate într-un discurs al avansării cunoaşterii până la atingerea iluminării.

11. Idealul „bodhisattva”.

Bodhisattva („a cărui esenţă este iluminarea”) e noul model de sfinţenie. Pivot al viziunii soteriologice, acest ideal a fost creat de grupuri care, în afara mănăstirilor, duceau o viaţă religioasă în jurul *stupelor*. Ei îşi concentrau practicile religioase, meditative şi devoţionale asupra lui Buddha, identificându-se cu el îndeosebi atunci când, în perioada vieţilor trecute, el, asemenea lor, se afla în căutarea iluminării, cu scopul de a mântui toate fiinţele. De la un sens iniţial foarte limitat, *Mahăvăna* a făcut din *bodhisattva* o paradigmă luminoasă a mântuirii universale. Şi astfel calea *arhat-ului* îndreptat numai spre propria eliberare a fost socotită egoistă, incompletă, iar iluminarea sa inferioară.

„Calea *bodhisattva*” urmăreşte să atingă ţelul cel mai elevat, buddhitatea desăvârşită. Dar chiar de la început, atunci când concepe aspiraţia către iluminare (*bodhicitta*) şi formulează legământul de a deveni *Buddha*, credinciosul ştie că propria mântuire implică neapărat o dedicare deplină şi totală mântuirii celorlalţi şi, prin urmare, el face legământul de a-şi amâna extincţia în *nirvăna* până când

toate fiinţele vor fi iluminate. În plenitudinea cunoaşterii, *bodhisattva* e absolut lipsit de ideea sinelui şi deci transmite nesfârşitele valori, acumulate de-a lungul unor eoni de practici spirituale, celorlalţi spre a-i ajuta să înainteze pe drumul desăvârşirii.

Aşa cum spune *Bodhisattvabhumi*, faimosul text atribuit lui Maitreyanătha, *bodhisattva* trebuie să depăşească, trecând prin nenumărate vieţi.

zece stadii ale progresiei spirituale asociate cu zece desăvârşiri (*păramită*). *Păramilă* sunt trepte ale unui proces de aprofundare cognitivă şi morală, o practică religioasă alternativă la vechea schemă a octuplei cărări. Calea *bodhisattva* e lungă, şi de aceea virtuţile răbdării, ale hotărârii, ale voinţei sunt fundamentale; dar realizarea iluminării transformă un itinerar al mântuirii individuale într-un proces de izbăvire a lumii.

Dintre toate aceste virtuţi, pentru *Mahăvăna* supremă este cunoaşterea, *prajhă*: treptata perfecţionare a acesteia face posibilă atingerea celorlalte. Dar o importanţă la fel de mare începe să dobândească *dana*, „generozitatea”, întrucât este prima virtute, accesibilă şi celui mai umil dintre credincioşi şi, prin urmare, este pasul de început, dar decisiv, către iluminare şi pune bazele compasiunii, fără de care cunoaşterea ar fi imperfectă şi sterilă.

Răul, pentru buddhism, nu este o ofensă adusă lui Dumnezeu sau o nesocotire a intenţiilor sale: el este o ofensă adusă vieţii, dar şi un act de pasiune egotistă care este rea, întrucât produce iluzie, rădăcină a ignoranţei, şi perpetuează durerea existenţială. Binele şi răul, dreptatea şi nedreptatea sunt valori relative care depind una de alta şi ambele trebuie să fie depăşite. Mântuirea se află în mintea iluminată care transcende orice distincţie dihotomică şi care îl ajută pe om să-şi redescopere în sine adevărata natură „aşa cum este ea” (*tathată*), a cărei puritate originară este dincolo de bine şi de rău.

Unele curente de gândire *mahăvăna* nu numai că afirmă că virtuţile *bodhisattva* sunt mai importante decât

normele etice, dar ele ajung să susţină că regulile morale sunt numai nişte. mijloace utile”, *upăva*, şi, în fond, iluzorii. Comportamentul just al iluminatului trebuie să fie spontan, expresie cu totul descătuşată a naturii sale desăvârşite, a perfectei treziri a conştiinţei sale, care a depăşit toate dihotomiile. Acţiunea unui *Buddha* sau a unui *bodhisattva* este oricum justă, întrucât e motivată de infinita compasiune şi cunoaştere, chiar dacă diferă de codurile etice – sau le este contrară acestora –, care sunt călăuze potrivite unor oameni mai puţin desăvârşiţi din punct de vedere spiritual.

Unii *bodhisattva*, despre care legenda spune că ar fi atins stările cele mai înalte ale desăvârşirii spirituale, devin, în imaginarul devoţional, entităţi celeste. Liberi, detaşaţi atât de renaştere, cât şi de extincţie, luminoşi în paradisurile lor, ei se dedică plini de bunătate ajutorării celor aflaţi în suferinţă. Maňjuśri, *bodhisattva* al cunoaşterii, important în devoţiunea monastică, Samantabhadra, „cel care e pretutindeni binefăcător”, Avalokitesvara, *bodhisattva* al compasiunii. Maitreya, destinat a fi viitorul Buddha al lumii noastre, domneşte peste Pământul Pur Tuşită, aşteptând momentul potrivit pentru a renaşte pe acest pământ, unde va inaugura o eră de pace, de prosperitate şi de înţelepciune. Încarnare a unor speranţe escatologice, acest *bodhisattva* va căpăta, în decursul istoriei, roluri diferite şi opuse: va fi veneral de suverani pentru a le legitima autoritatea, dar va reprezenta şi speranţa, în cheie religioasă, a unor pături largi de marginalizaţi social, pivotul idealurilor utopice ale unor mişcări milenariste de revoltă.

În primele secole ale erei noastre se schiţează, grandioasă, viziunea unui empireu unde *Buddha* unor lumi infinite, *bodhisattva* celeşti, alături de demoni, titani eroi şi sfinţi, îşi dispută preferinţa credincioşilor.

12. „Prajnau, cunoaşterea

Mahăvăna aşază cunoaşterea la începutul drumului spiritual şi la sfârşit. Moralitatea şi meditaţia nu pot duce la eliberare: cunoaşterea este cea care conferă caracter

unitar viziunii religioase şi păstrează viu scopul opţiunilor spirituale. Graţie ei, mintea pătrunde semnificaţia ultimă a realităţii. Aici speculaţia *mahăvăna*, cu o mare îndrăzneală filosofică, susţinută de un grad înalt de subtilitate analitică, trece dincolo de formulările din *Abhidharma*. Desăvârşirea *prajhei* implică atingerea unei conştiinţe absolute a non-dualităţii în care toate afirmaţiile sau negaţiile sunt depăşite şi recompuse la un nivel mai rarefiat. Liberă de orice formă conceptuală, de orice discurs raţional, mintea surprinde indicibilul realităţii aşa cum este el, adică vidul: în acest din urmă sens, tăcerea cunoaşterii este cea care potoleşte orice gând şi generează pacea.

Pornind de la conceptul abstract de vid, de la ideea care demonstrează absurditatea gândirii, tradiţia meditativă răstoarnă perspectiva, întrevăzând în absolutul iluminării unele valenţe sacrale. Asistăm la un proces de personificare a cunoaşterii care o apropie de *sophia* gnostică: ca ipostază feminină, ea devine „mamă” a nenumăraţilor *Buddha* şi *bodhisattva*, pentru ca mai târziu, în tradiţia tantrică, să fie venerată ca o zeiţă care generează trezirea minţii.

Textele din *prajhăpăramită*, ca de altfel din cea mai mare parte a *sutrelor mahăvăna*, elaborează neîncetat argumente filosofice. Acestea sunt conţinute în tratatele scolastice. Cercetătorii au subliniat frecvenţa unor povestiri cu caracter vizionar în primul *mahăvăna*: „Este o metafizică a viziunii şi a visului”, scrie Beyer, „un univers alcătuit din scântei şi din schimbări instantanee; un univers ce nu se poate defini decât ca vid. Viziunea şi visul devin atunci instrumente pentru a dezmembra categoriile riguroase care au fost în general impuse realităţii şi pentru a revela acea posibilitate în flux continuu care este dimensiunea în care trăieşte *bodhisattva*” (în Lancaster, 1977, p. 340).

Termenii tehnici sunt reluaţi din buddhismul antic, dar interpretaţi cu semnificaţii noi. Învăţătura din *Abhidharma* este demontată în căutarea unei „semnificaţii

ultime” încă nedescoperite în spatele cuvintelor din vechile scripturi. Tema centrală este cunoaşterea, adică adevărul experienţei umane atinse de conştiinţă în realizarea vacuităţii. Din această experienţă derivă idealul de compasiune şi de „puritate originară a minţii omeneşti”: acestea vor fi teme de bază ale soteriologiei *mahăvăna* în interpretarea şcolilor din Asia orientală.

13, Nāgārjuna şi şcoala „Madhyamika”.

Gândirea *madhyamika* a radicalizat tăcerea lui Buddha, căulând să demonstreze cum că orice tentativă filosofică de caracterizare a realităţii era limitată de interdependenţa logică dintre cuvinte şi idei. Natura relativă şi înşelătoare a limbajului împiedica posibilitatea de referire la o realitate absolut necondiţionată. Numai practica meditaţiei putea duce la pătrunderea în mod direct şi imediat la nivelul superior al adevărului. *Madhyamika* este doctrina „de mijloc” atât din punct de vedere ontologic („nu există nici fiinţă, nici nefiinţă”), cât şi din punct de vedere logic („nu există nici afirmaţie, nici negaţie”). Orice discuţie metafizică este în mod radical respinsă ca o înşiruire de propoziţii iară sens: realitatea fiind vacuitate, chiar şi discursul filosofic trebuie să i se conformeze şi deci să tacă sau să procedeze pe cale negativă.

Nāgārjuna (secolul I-II d.Hr.), fondatorul şcolii, este primul mare filozof al *Mahăvănei* şi cu siguranţă unul dintre cei mai sofisticaţi gânditori buddhişti. *Mulamadhyamaka kărikă*, opera sa cea mai importantă, este încercarea de revenire la mesajul originar al lui Buddha şi dovedeşte un suflu epistemologic nou şi o stăpânire fără greş a instrumentului logic. Din ea se desprinde o critică a concepţiei asupra realului mult mai radicală decât cea a „non-eului” elaborată în *Abhidharma*. Întreaga realitate este vacuitate; fiecare lucru e lipsit de existenţă intrinsecă, din moment ce depinde de un flux de natură cauzală. Conceptul de *sunyata* (gol) este explicat în multe moduri de Nāgārjuna: este „calea de mijloc” care depăşeşte opoziţia falsă dintre absolut şi relativ. Este

vacuitatea tuturor concepţiilor, inclusiv, în ultima analiză, a doctrinelor buddhiste înseşi. În *Aşfasâhasrikă* el scrie: „Chiar şi *nirvāṇa* e ca o vrajă, un vis, şi cu atât mai mult sunt astfel toate obiectele şi celelalte idei. [...] Chiar şi Buddha e ca o vrajă, un vis...”

Pentru a nu cădea în aserţiuni cu caracter metafizic, Nāgārjuna respinge afirmaţiile dogmatice ale adversarului, demonstrând cum ele duc la concluzii contradictorii şi absurde. Iluminarea este în sfârşit împăcarea tuturor ideilor, sfârşitul cuvintelor. Mintea iluminată în mod intuitiv depăşeşte orice gândire dualistă pentru a se identifica cu golul care se află dincolo şi de fiinţă, şi de nefiinţă. Astfel, nu există diferenţă între *nirvāṇa* şi *sarftsăra*: le uneşte aceeaşi natură relativă.

14. Şcoala „Yogacara”.

În perioada dintre dinastiile Kushan şi Gupta a înflorit un nou curent de gândire *mahăvăna*, *Yogăcăra*, numit şi *Cittamătra*. Fenomen cultural complex, originile lui se pierd în tradiţia speculativă despre cunoaştere; dar idealismul radical care e trăsătura distinctivă a acestei şcoli îşi are originea în aprofundarea practicii meditative şi nu, cel puţin la începuturi, în preocupări cu caracter filosofic.

În cel mai vechi text *yogăcăra*, *Samādhinirmocanasutra* (secolul I), doctrina existenţei doar a minţii este introdusă în contextul unei reflecţii asupra meditaţiei (*samatha* şi *vipasyană*) pentru a înţelege raportul dintre conştiinţă şi existenţa fenomenală. Alte *sutra* dintr-o epocă mai târzie, ca *Laftkăvatăra*, vor aprofunda această viziune.

Tradiţia *yogăcăra* vede în Maitreyanătha (270 – 350) pe fondator, dar gânditorii cei mai originali ai acestei şcoli au fost doi fraţi, Asanga (cca. 310 – 390) şi Vasubandhu (320 – 400).

Practicile *yoga* care explorau straturile cele mai profunde de conştiinţă şi tehnicile de contemplare ale lui Buddha vor duce la convingerea că nu exista nimic altceva decât mintea şi că toate formele din univers, în „Trei

împărăţii ale Buddhităţii" (*dharmakăva, sarţtbhogakăva, nirmănakăva*), nu ar fi nimic altceva decât construcţii mentale.

Ideea care domină speculaţia lui Vasubandhu este că „obiectul" extern nu poate fi unitar; mintea noastră, cu categoriile ei, este cea care îl „construieşte" izolându-l de curgerea continuă a percepţiilor. De fapt, conştiinţa ca modalitate de gândire fixă e lipsită de existenţă proprie. Toate lucrurile ce pot fi cunoscute sunt clasificabile în trei aspecte. Primul e aspectul conceptualizat, domeniu al cuvintelor care atribuie existenţă intrinsecă lucrurilor, întrucât, prin descriere, creează existenţa unor „subiecte" şi „obiecte", în timp ce nu există decât percepţii multiforme şi schimbătoare. E aspectul lumii aşa cum este ea concepută la nivel cotidian. Al doilea aspect, definit „dependent", e legat de realizarea originii condiţionate a *dharmelor*. La nivelul acesta cognitiv mai profund, „obiectele" experienţei se dizolvă, depăşite de mintea care recunoaşte fluxurile de percepţii instabile şi relative. Ultimul aspect, starea cunoaşterii adevărate, realizează că nu există nici obiect, nici subiect, ci doar un flux de conştiinţă, „închipuire a nefiinţei". Pentru *Yogăcăra*, dimensiunea conştiinţei iluminate este cea care, în mod intrinsec pură, se identifică în vacuitate.

Pivotul speculaţiei lui Asanga este *ălayavijnăna*, „depozitul conştiinţei". Meditaţia dezvăluie niveluri diferite de conştiinţă; cel mai profund dintre acestea e ca un substrat a cărui funcţie este de a fi receptaculul „seminţelor" karmice care explică în general existenţa fenomenică şi în special experienţele derivând din acţiunile executate anterior. *Ălayavijnăna* este deci un flux în permanentă schimbare, bază a existenţei samsarice. Ea este „înmiresmată" de fapte, iar seminţele *karmei* vor rodi în vieţile viitoare. Înţeleasă ca o formă contaminată încă de conştiinţă profundă, ea este într-un anume sens o realitate individuală: de fapt, aflată într-o permanentă schimbare, e lipsită de natura transcendentală a *ātman*-ului, dar slujeşte de asemenea la conferirea unei linii de continuitate

individului. Asahga a negat categoric că ar fi reintrodus pe furiş doctrina sinelui. Conştiinţa receptacul era pentru el un flux neîntrerupt care înceta în momentul iluminării.

În această doctrină existau toate premisele pentru o viitoare aprofundare, care într-adevăr este elaborată cu coerenţă lucidă de către Paramârtha (499 – 569). Atunci când conştiinţa substrat încetează, iată că se dezvăluie, strălucind în limpezimea ei, „conştiinţa pură”, realitate ultimă, adevărată, permanentă. Ideea lui Paramârtha va fi asociată cu doctrina *tathăgatagarbha*, care identifica o „esenţă de Buddha” prezentă în orice fiinţă.

15. „Karuţia”, compasiunea

Alături de cunoaştere, purtătorul ideal de *mahăvăna* este *karună*, compasiunea pentru suferinţa existenţială pe care o provoacă dorinţa unui *bodhisaltva* de a pune mântuirea tuturor fiinţelor drept condiţie a propriei mântuiri. Ea derivă din realizarea pe deplin a vacuităţii: nu există într-adevăr *karurtă*, autentică identificare a sinelui în celălalt, dacă nu s-a ajuns la conştiinţa caracterului iluzoriu al propriului eu.

Potrivit celei mai vechi doctrine, faptele bune şi gândurile virtuoase umpleau de merite pe cei care le realizau, astfel încât le asigurau o renaştere mai bună. La începutul erei noastre, unele curente filosofice au început să afirme că meritele puteau fi împărţite cu ceilalţi şi dedicate mântuirii morţilor apropiaţi. Opţiunea aceasta, care în primul buddhism era doar în stare embrionară, devine un pivot fundamental al noii doctrine *mahăvăna*: *bodhisattva* dăruieşte infinitele sale merite tuturor celor care cred în el, pentru ca aceştia să atingă iluminarea. Multe sunt modalităţile de a dobândi merite, dar virtutea principală este *dana*, generozitatea. Călugării o practică oferind tuturor învăţătura doctrinei mântuirii; laicii o practică dând de pomană călugărilor: astfel, în numele compasiunii iluminatului, se creează o relaţie simbiotică între comunitatea monastică şi societate.

16. „SQtra Lotusului”.

Împletire de viziuni şi scenarii cosmice, izvor al unor

pe cât de umile, pe atât de prounde parabole, *Sutra Lotusului* (*Saddharmapundarikasutra*) este un text paradigmatic din dezvoltarea teoretică a *Mahăvănei* şi sursă de inspiraţie religioasă superioară. E venerat ca un text „etern”, deoarece conţine adevărul ultim, revelaţia cea mai bine păzită, propovăduită de toţi *Buddha* din toate epocile.

Pasajele cele mai vechi datează din secolul al II-lea, dar legenda vrea ca textul să fi fost predicat de Buddha spre silrşitul vieţii sale. După iluminare, ezitase de fapt să mai predice, tulburat fiind de discrepanţa dintre adevărul profund pe care îl descoperise şi ignoranţa care întuneca mintea oamenilor, în *Suita Lotusului*, această discrepanţă este atenuată de ideea că cuvântul maestrului este un *upăva*, un mijloc provizoriu, parţial dar util, pentru a-l face pe om să înainteze pe calea iluminării. Desăvârşirea cunoaşterii sale se manifestă prin *upăvakausalya*, cu alte cuvinte, prin capacitatea de a evalua posibilităţile spirituale ale interlocutorului şi de a expune adevărurile în forme care să fie rând pe rând inteligibile, călăuzindu-l treptat până la realizarea ultimă. Există aici certitudinea că adevărul cel mai înalt, dacă este explicat în întregime şi în mod direct, rămâne neinteligibil. Această „abilitate a mijloacelor” implică o totală detaşare spirituală pentru a apela la instrumentele relativului şi a conduce mintea ignorantă către cunoaşterea absolutului.

Caracterul polemic şi inovator al *Suitei Lotusului* este de netăgăduit: textul poartă în sine, abil învăluite, ideile fundamentale ale buddhismului vechi şi le goleşte, interpretându-le ca „mijloace utile” menite să călăuzească doar minţile cele mai obtuze. Idealul *arhat*-ului reprezintă numai un stadiu al desăvârşirii, nu adevărata culme. Învăţăturile diverselor şcoli nu sunt altceva decât construcţii labile şi provizorii, adaptate în trecut la diferitele capacităţi ale credincioşilor; dar dincolo de ele „calea lui Buddha” e una singură. Cum destinul tuturor fiinţelor nu este altceva decât buddhitatea, cu toţii vor trebui astfel să pornească la drum pe cărarea lui

bodhisattva, chiar şi cei care, ca *arhat*, presupun că şi-au atins deja ţelul.

Dar textul merge şi mai departe: Buddha revelează că itinerarul său pământean, însăşi iluminarea lui sunt realităţi aparente, *upăva*, expediente pe care le-a folosit pentru a-şi adapta mesajul la caracteristicile şi la limitele minţii omeneşti. În realitate, el este o minte iluminată de-o veşnicie, desăvârşirea lui în cunoaştere şi compasiune este dintotdeauna alături de oameni şi se proiectează în trecut şi în viitor timp de eoni nesfârşiţi. *Suiră Lotusului* proclamă un mesaj de speranţă universală, deoarece Buddha se adresează tuturor fiinţelor gânditoare ca „fiilor săi" şi, implicit, revelează că orice om posedă natura desăvârşită a buddhităţii. În taina minţii sale este deja iluminat: trebuie doar ca el să înţeleagă aceasta.

17. Teoria „tathdgatagarbhei".

Avatantsakasutra tradiţiei antice puneau şi ele bazele unei definiţii pozitive a realităţii ultime, afirmând că în orice fiinţă exista înnăscut un nucleu de iluminare pură, *tathăgatagarbha*, „esenţa buddhităţii", ascunsă în străfundul minţii şi întunecată de prejudecăţi ale raţiunii şi de iluzii ale simţurilor. *Yogăcăra* şi-a însuşit acest concept, identificându-l cu substratul conştiinţei (*ălayavijhăna*), care conţinea seminţele atât ale iluziei, cât şi ale iluminării, ale *samsărei*, ca şi ale *nirvănei*. Iar maeştrii meditaţiei propovăduiau tehnicile meditaţiei pentru eliberarea minţii de impurităţi şi pentru a face să înflorească buddhitatea latentă în toată lumina sa de adevăr.

„CELE TREI TRUPURI" ALE LUI BUDDHA

Fantezia credinţei şi speculaţia metafizică asupra naturii buddhităţii au inspirat teoria „trupului triplu" al lui Buddha, pentru a explica de ce oamenii, în lumea relativului, nu au putut niciodată să surprindă adevărul absolut şi să beneficieze de învăţăturile lui Buddha, care aparţinea unei dimensiuni eterne. Punctul de pornire se baza pe faptul că Buddha, în clipa morţii, încredinţase fidelilor doctrina sa. Cuvântul său constituia deci o

prezenţă permanentă. În lumina speculaţiilor despre vacuitate, s-a produs o transformare îndrăzneaţă a sensului: „corpul doctrinei” a început să desemneze atât ansamblul enunţurilor şi al stărilor meditative care duceau la surprinderea adevăratei naturi a realului, cât şi realitatea ultimă, inefabilă. „Corpul” buddhităţii absolute, *dharmakăva*, simbolizează perfecta coincidenţă dintre vacuitate şi mintea pură care a înţeles-o. Din acest „trup al adevărului” emană *sarpbhogakăva*, „trupul de bucurie” al lui Buddha care, glorios, în fericirea paradisului său, predică pentru *bodhisattva* şi este obiect de veneraţie religioasă, în sfârşit, buddhitatea se manifestă în lume, în dimensiunea relativului şi a istoriei, *nirmănakăva*, dobândind forma omenească a nenumăraţilor *Buddha* care prin secole au propovăduit – şi vor propovădui şi în viitor – oamenilor calea spre trezire. Asistăm, aşadar, la o răsturnare de perspectivă şi de valori. Primul buddhism se concentra asupra acestei vieţi, asupra realităţii nemijlocite şi opresive a durerii de a exista şi exalta experienţa iluminării fondatorului ca modalitatea ideală de detaşare şi de eliberare de *saṃsāra*. *Mahăvăna*, în schimb, arată drept în sus, spre dimensiunea metafizică a vacuităţii şi spre cmpirecic nenumăraţilor *Buddha* eterni care, în splendoarea lor, manifestă faţetele adevărului, pentru a coborî apoi, cu o privire interioară mai pură şi liberă, către formele evanescente ale *samsărei* şi către *Śākyamuni*, şi el o apariţie tranzitorie în timp şi în spaţiu.

În *Mahăvăna* iluminarea devine adevăratul pivot al căutării spirituale. Speculaţia asupra „desăvârşirii cunoaşterii” încă de la început respinge bazele epistemologice ale divizării tradiţionale între *nirvăna* şi *saṃsāra*, intuind în iluminare condiţia absolută a minţii care transcende relativitatea amândurora. Scopul itinerarului unui *bodhisattva* nu mai este evadarea din ciclul renaşterilor şi extincţia, ţinte ideale ale *arhat*-ul*ui*. Nu că maeştrii *mahăvăna* ar respinge ideea de „eliberare” de orice iluzie şi ataşament, dar le reinterpretează sensul. Textele transmit dorinţa oricărui *bodhisattva* de „a-şi

amina extincţia până când toate fiinţele gânditoare vor fi mântuite”, dar doctrina *mahăvâna* ne învaţă că *bodhisattva* consideră *nirvāṇa o* ţintă „inferioară” şi aspiră la un tip diferit şi mai înalt de „eliberare finală”, înţeleasă ca o condiţie de pace şi de limpezire interioară în care iluminatul nu este ataşat nici extincţiei, nici ciclului renaşterilor. Şi este o mântuire care are o intensă conotaţie etică, deoarece implică dăruirea de sine pentru mântuirea tuturor fiinţelor.

18. Pământurile pure

Nirvāṇa nu a fost doar obiect al speculaţiei filosofice a maeştrilor, ea a fost şi punctul focal al devoţiunii credincioşilor. Viziunile credinţei confundau în mod armonios „celălalt ţărm” cu vechiul vis al paradisurilor, creând astfel imaginarul unui loc „altul” de fericire nesfârşita. Într-o împletire de influenţe culturale s-a născut credinţa în Pământurile Pure, spaţii purificate şi iluminate de cunoaşterea şi de compasiunea unor *Buddha* şi *bodhisattva* cereşti. Amitâbha („lumină nesfârşită”, numită şi Amităvus, „viaţă nesfârşită”), de pildă, domneşte peste *Sukhăvali*, pământul beatitudinii, unde renasc oamenii care au credinţă în el şi care, în apropierea lui, ajung la iluminare.

Meditaţia asupra lui Amitâbha este practica esenţială. Astfel, lumea lui subterană, Pământul Pur, se populează cu imagini care captivează fantezia, deoarece aici se întâlnesc simboluri şi reprezentări tradiţionale din iconografia paradisului. Este deci un loc nespus de frumos şi de fericit, guvernat de un suveran binevoitor şi drept, unde cei care suferă pot trăi o viaţă nouă, în pace, în egalitate şi în belşug. Perspectivele armonioase şi clare ale structurii spaţiale converg către Buddha, iar tehnicile contemplative accentuează viziunile ajungând să stârnească stări de exaltare şi de abandon în realitatea sublimă. Realităţile imaginarului paradiziac sunt materiale şi în acelaşi timp imateriale (trupuri luminoase şi transparente, palate deasupra norilor), sunt hibride clasificatoare (oameni care zboară, animale care vorbesc,

arbori care au drept fructe pietre preţioase, pâraie de elixir etc.) ce nu pot fi explicate raţional, dar pot fi acceptate dacă sunt crezute graţie credinţei. Prin descrieri amănunţite, textele conduc mintea către vizualizarea, în tăcerea interioară a concentrării, a acestor spaţialităţi abstracte. Intră în acţiune ierarhii estetice şi simbolice, pentru care prevalează, de pildă, culorile cunoaşterii şi ale bucuriei (auriul, argintiul, albastrul) asupra celor ale durerii (negru, cenuşiu, violet); se selectează senzaţiile cele mai nobile (văzul, auzul), realizând un program sistematic de plăceri vizuale (panorame vaste, ceruri senine, pomi bogaţi în roade, flori care se deschid, creaturi de o frumuseţe fără pereche), plăceri fonice (muzici sublime) şi olfactive (miresme îmbătătoare).

Tradiţia amidistă, cuprinsă în *Sukhăvativyuhasutra* şi în *Amităvurdhvănasutra* (secolele II-III), reprezintă o inovaţie ulterioară în gândire, întrucât pune drept calitate a mântuirii mai degrabă avântul credinţei decât rigoarea pătrunzătoare a raţiunii. Tehnicile de meditaţie îl călăuzesc pe om în atingerea unei stări de limpezime şi de calm a minţii care să creeze o legătură personală intimă între credincios şi mântuitor, de la care poate să provină actul de credinţă adevărată în Amităbha, condiţie pentru renaşterea pe pământul său fericit.

19. Buddhismul tantric

În tradiţia *mahăvăna* erau deja prezente practici esoterice, demonstrate de pildă de *Măhămăvuri* şi de capitolul IX din *Larikăvatărasutra*, dar foarte curând perspectiva teoretică tantrică s-a răspândit, deoarece a reuşit să interpreteze mai bine neliniştile religioase ale epocii. Într-adevăr, speculaţia filosofică *mahăvăna* îşi pierduse îndrăzneala creatoare, se secătuise în scolastică şi nu mai reuşea să perceapă noii fermenţi culturali.

Curentul cel mai radical al buddhismului tantric, *Sahaja*, s-a format în Bengal între secolele al VIII-lea şi al X-lea prin învăţătura maeştrilor Saraha şi Kanha şi a reprezentat o sfidare clară a tradiţiei religioase. *Guru* propovăduiau comportamente rebele, cam ţicnite şi

neliniştitoare, tocmai pentru a scutura stereotipiile gândirii convenţionale. Mulţi stăpâneau artele magice şi duceau o viaţă rătăcitoare alături de o femeie cu care practicau tehnicile sexuale *yoga*, convinşi că „omul este prizonierul dorinţei, dar în dorinţa însăşi îşi poate găsi eliberarea”, aşa cum scrie în *Hevajratantra*. Maeştri ai unei spiritualităţi rebele, ei idealizau spontaneitatea împotriva unei tradiţii devenite prea dogmatică, exaltau spiritul copilului care trăieşte lumea prin privirea inocentă a fanteziei. Transmiteau experienţa religioasă credincioşilor laici şi le încredinţau roluri importante în cult; dimpotrivă, ei vedeau în viaţa regulată a mănăstirii un obstacol pentru experienţa eliberării interioare.

Celălalt curent tantric, în schimb, s-a integrat în lumea monastică: iniţiaţii săi rosteau legământul de *bodhisattva* şi se supuneau regulilor seculare ale *vinaya*. Bi nu vedeau de fapt doctrina lor ca pe o alternativă la *Mahăvăna*, ci ca pe o împlinire ideală a acesteia, dând ascultare unui adevăr mai profund. Practica tantrică era aşezată în vârful unui proiect obişnuit de cunoaştere şi de mântuire, iar misterele cele mai înalte, meditaţiile cele mai sublime erau rezervate doar celor care depăşiseră diversele trepte ale iniţierii.

La Nâlandă, faimos centru de studii buddhiste, speculaţia tantrică a înflorit încă de la începutul secolului al VII-lea. În consecinţă, regii din dinastia Pala au înfiinţat noi universităţi, ca Vikramasâla, în care predomi n-au maeştrii lanirici. A fost perioada consolidării şi mai apoi a supremaţiei tantrismului. A devenit atât de important, încât a ajuns să fie considerat al treilea mare „Vehicul”: *Vajravăna*. Termenul ales derivă din *vajra* („tunet”, „armă”, vechiul sceptru al zeului vedic Indra), un instrument ritual pe care maeştrii tantrici l-au adoptat ca simbol al adevărului nepieritor al lui Buddha, al desăvârşirii minţii iluminate, al purităţii diamantine a vacuităţii. A fost numit de asemenea „Vehiculul martirelor datorită importanţei pe care maeştrii tantrici o atribuiau sunetelor, cuvintelor şi frazelor mistice care deja în experienţa religioasă vedică

erau considerate instrumente ale minţii pentru a trezi puterea divină şi a o domina.

Textele noului curent, *tantrele*, conţin adevărul cel mai profund revelat în mod direct de Buddha suprem Mahăvairocana şi transmis în taină de la maestru la discipol în afară de învăţarea *sutrelor* canonice. Este vorba, aşadar, de o cunoaştere iniţiatică interzisă profanului: din această cauză, textele folosesc un limbaj în mod deliberat obscur, bogat în simboluri misterioase, deseori terifiante. Mântuirea va putea fi cucerită numai de cei care se vor fi dovedit în stare să facă faţă unui itinerar interior dur şi ameţitor. Canonul tibetan clasifică *tantrele* diferenţiindu-le în patru categorii: *Krivătantra*, concentrate pe ceremoniile şi riturile zilnice; *Carvătantra*, care propovăduiesc conduita justă şi constituie preludiul meditaţiei; *Yogatantra*, care explică tehnicile de bază ale concentrării mistice; şi, în sfârşit, *Anuttarayogatantra*, care dezvăluie viziunile cele mai pure şi mai luminoase ale contemplaţiei.

Buddhismul esoteric afirmă că cunoaşterea cea mai profundă coincide cu adevărul desăvârşit, pe când adevărurile exprimate în forme relative sunt de o categorie inferioară, legale de lumea fenomenală, sunt „mijloace adaptate” pentru a aprofunda cunoaşterea, dar au un caracter tranzitoriu şi impur. Tradiţia tantrica, în schimb, nu face distincţia între cunoaşterea pură şi impură, întrucât crede că relativul şi absolutul sunt inseparabile şi reprezintă o unitate fundamentală. Chiar şi formele realităţii concrete şi nepermanente exprimă un adevăr diamantin, întrucât natura lui Buddha se află în orice fiinţă din lume. Aceasta nu era o idee nouă: fusese deja anunţată de *Tathăgatagarbhasutra*, odată cu doctrina buddhităţii înnăscute. Dar ea nu dobândise acel rol central pe care îl va avea în schimb în hermeneutica lantrică.

MANPALA

Manuala cele mai faimoase sunt două. *Garbadhătumandala* reprezintă înaintarea cunoaşterii către iluminare. În centru, Mahăvairocana şade senin,

eteric, pe floarea de lotus. Este trezirea la adevărul care, asemenea florii sacre, se deschide şi iradiază din sine asupra fiinţelor. Figurile unor *Buddha* şi *bodhisattva* care o înconjoară sunt aspectele iluminării, taina minţii. Figurile care mai departe ţin loc de aureolă reprezintă compasiunea şi taina cuvântului, în sfârşit, ultima fâşie simbolizează cunoaşterea şi taina inilialică a trupului. Lumina cunoaşterii pătrunde şi zonele cele mai depărtate ale *mantalei*, unde sunt cuprinse formele lumii fenomenale, oamenii, animalele, demonii, deoarece şi în ele se află buddhilatca. *Vajradhălumandala* este diagrama adevărului veşnic. Buddha supremul e reprezentat în miezul structurii, într-un halou de lumină lunară. Desăvârşirea lui îşi arată faţetele în virtuţile simbolizate de cei patru *Buddha* şezând pe tron în jurul lui în punctele cardinale şi *bodhisattva* care îl înconjoară. În junii lor se înlănţuie, printr-o geometrie supranaturală, miriade de figuri sfinte, asemenea cristalelor de zăpadă repetate continuu. Mintea e vrăjită de rigoarea limpede a simetriei, e ameţită de bogăţia simbolurilor şi se pierde în miile de figuri repetate de *Buddha*, ca într-un joc infinit de oglinzi. Suferinţa e cea care marchează înaintarea minţii către cunoaşterea propriei naturi şi a vacuităţii. Deoarece *manuala* este diagrama adevărului ultim, asemenea unui diamant pur care în miile de faţete ale sale reflectă lumina golului.

Atât tantrismul hinduist, cât şi tantrismul buddhist, deşi diferă între ele, împărtăşesc acelaşi postulat şi un oarecare număr de practici de cult, derivate din ideea că simţurile, pasiunea omului, energia trupului său şi a minţii sale, semne şi acestea ale absolutului, pot fi sublimate pentru a accede la iluminare. Rituri mistice stabilesc cu precizie modul de a supune forţele prezente în sine ca şi în univers, pentru a face să se ivească impulsurile inconştiente ale dorinţei şi a le sublima. De aceea parcursul mistic spre eliberarea în această viaţă implică de asemenea dobândirea unor puteri extraordinare asupra lumii şi asupra minţii.

Natura lui Buddha se manifestă prin cunoaşterea celor „trei taine”, a identităţii, şi anume dintre trupul, cuvântul şi mintea omului şi Trupul, Cuvântul şi Mintea lui Buddha. Pentru a o pune în lumină, tantrismul propune un nou limbaj care privilegiază gestul ritual, elementul vizual în meditaţie, sunetul misteric. În această alegere face apel la imaginaruri simbolice care îşi au originea în cultele prearice sau în lumea antică a *Vedelor* şi pe care le prelucrează dintr-o perspectivă hermeneutică diferită. Astfel, identitatea dintre eu şi Buddha e retrăită prin simboluri şi rituri care pun în evidenţă o serie de omologii: cele şase elemente ale corpului omenesc, de pildă, sunt identificate cu cele şase aspecte diferite ale trupului mistic al lui Mahăvairocana, cei cinci factori ai personalităţii individuale sunt identificaţi cu cele cinci forme de cunoaştere ale lui Buddha, cu convingerea că barierele dintre materie şi spirit sunt de natură iluzorie.

Practica esoterică a trupului se traduce în utilizarea *mudrelor*, gesturi şi poziţii codificate ale mâinilor şi ale trupului care, printr-un simbolism rafinat, trimit mintea la imagini şi atribute ale trupului unui *Buddha* şi, în sens metafizic, la „trupul” adevărului. Practica ce dezvăluie taina cuvântului începe prin rostirea unor *mantre*, litere sanscrite, sau a unor *dhărarti*, formule rituale, sunete tainice care conţin distilatul cel mai pur al adevărului lui Buddha. La nivelurile cele mai înalte de concentrare, repetarea sunetului sacru este o pură activitate mentală, de recitare interioară şi tăcută. Mai este, în sfârşit, calea cunoaşterii misterului minţii lui Buddha, bazată pe meditaţia asupra *mantalei*.

Aşa cum se întâmplă şi cu hinduismul, tradiţia tantrică îmbogăţeşte gândirea mistică prin simbolismul sexual. Cunoaşterea care în starea sa latentă nu s-a trezit încă la adevăr e simbolizată de o femeie care aşteaptă să se împreuneze, iar în ritul tantric e reprezentată de o prostituată dintr-o castă inferioară vizualizată de mintea iniţiatului ca o zeiţă. Partenerul ei simbolizează puterea trezirii. împreunarea lor realizează experienţa minţii

iluminate care a ştiut să treacă dincolo de orice deosebire, dintre idee şi faptă, dintre rău şi bine, dintre relativ şi absolut.

Bibliografie

Bareau A., 1963 – 1971, *Recherches sur la biographie du Buddha dans le Sutrapifaka el les Vinayapitaka anciens, 2* vol., Paris.

Bechert H.

— Gombrich R., 1984, *The World of Buddhism*, London.

Botto O., 1987, *Buddha e il Buddhismo*, Milano.

Collins S., 1982, *Selfless persons*. *Imagery and Thought in Theravdda Buddhism*, Cambridge.

Conze E. (ed.), 1973, *The Perfection of Winsdon în Eight Thousand Lines and Its Verse Summary* (*Prajnaparamităsutra*), Berkeley”. *

De Bary W.T. (ed.), 1972, *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, New York.

Durr N., 1978, *Buddhist Sects în India*, Calcutta.

EralLE J., 1970, *La doctrine bouddhique de la Terre Pure*. *Introduction à trois sutras bouddhiques*, Paris.

Gombrich R.F., 1971, *Precept and Practice*. *Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford.

Gomez L.O., 1995, *The Land of Bliss, the Paradise of the Buddha of Measureless Light*. *Translation of Sanskrit and Chinese Version of the Sukhavativyuhasutra*, Honolulu.

Harvey P., 1990, *An introduction to Buddhism*. *Teachings, History and Practices*, Cambridge.

Hazra K.L., 1982, *History of Theavada Buddhism în South-East Asia*, New Delhi.

Holt J.p 1981, *Discipline*. *The Canonical Buddhism of the Vinayapitaka*, New Delhi.

Horner l. B. (ed.), 1954 – 1959, *The Collections of the Middle Length Sayings*, London.

Kalupahana D.J., 1975, *Causality*. *The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu.

Kalupahana D.J., 1986, *Nâgârjuna*.

Mülamadhyamakakârikă, The Philosophy of the Middle Way, Albany.
Kat O B.
— Tamura Y.
— Miyasaka K. (ed.), 1988, *The Threefold Lotus Sutra*, Tokyo.
Kiyola M., 1978, *Mahâyâna Buddhist Meditation*, Honolulu.
Lamotte E. (ed.), 1939, *La somme du Grand Véhicule d'Asahga*, trad. del. *Mahâyanasarpgraha*, 2 vol., Louvain.
Lancaster L., 1977, *Prajnàpâramită and Related Sistems*, Berkeley.
Lopez D.S. (ed.), 1988, *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu.
Pensa C., 1994, *La tranquilla passione. Saggi sulla meditazione buddhista di consapevolezza*, Roma.
PLIANTELLI M., 1996, *ÎI buddhismo indiano*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle Religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari.
Pye M., 1978, *Skilful I Means. A concept în Mahâyâna Buddhism*, London.
Saddhatissa H., 1970, *Buddhist Ethics. Essence of Buddhism*, London.
Sneligrove D.L., 1995, *Buddhism în India and Tibet*, London.
Williams P., 1990, // *Buddhismo mahâyâna. La sapienza e la compassione*, Roma.

Buddhismul chinez

1. Buddhismul şi cultura chineză

Începând din primele secole ale erei noastre, buddhismul a avut o foarte largă răspândire în Asia, de-a lungul a două direcţii principale: din India s-a propagat spre nord în ţările din Asia Centrală, pentru a ajunge mai târziu în China şi, trecând prin Coreea, în Japonia. Urmând în schimb ruta meridională, a ajuns în Sud-Estul asiatic. Trecerea în China marchează un moment crucial în transformarea şi elaborarea doctrinei indiene care, într-o formă reînnoită şi îmbogăţită de cultura chineză, este

transmisă ţărilor limitrofe. Gânditorii chinezi operează marile opţiuni hermeneulice care adaptează conceptele de bază ale buddhismului şi îl fac coerent şi în armonie cu străvechea lor tradiţie.

Considerată în primele secole după intrarea sa în ţară o „religie străină”, în opoziţie cu gândirea tradiţională, buddhismul, în aspectele sale spirituale şi seculare, devine cu timpul fundamental în formarea lumii chineze şi se îmbogăţeşte din confruntarea cu taoismul şi cu confucianismul. La sfârşitul procesului, buddhismul devine vehicul de transmitere în Extremul Orient, pe lângă mesajul religios originar, şi a culturii chineze înseşi.

Ajunge în China în secolul I d.Hr., atunci când ţara e guvernată de dinastia Han care garantează pacea, unitatea şi prosperitatea economiei. Călugări misionari parcurg într-adevăr acelaşi traseu terestru ca şi negustorii pe Drumul Mătăsii, marea linie directoare comercială a epocii. Se răspândeşte în mod progresiv în regiunea Gandhăra, în Kashmir şi în Baktriana, iar la sosirea sa în China a suferit deja profunde influenţe din partea tradiţiilor religioase iraniene şi din Asia Centrală. În regiunile din nord, noua credinţă se afirmă rapid atât pentru că aceste zone se află în contact mai direct cu centrele religioase din Asia Centrală, cât şi pentru că, odată cu prăbuşirea imperiului împăraţilor Han, noile dinastii de origine barbară caută o bază religioasă pentru a construi o nouă ideologie şi se orientează spre buddhism, care astfel beneficiază de sprijinul puterii. Sudul Chinei, în schimb, în urma dezagregării puterii politice, devine bastionul gândirii clasice, iar buddhismul urmează în această regiune un proces de asimilare diferit.

Cultura chineză cunoaşte buddhismul într-un mod foarte lent şi fragmentar: nu a fost aplicat un cadru complet şi coerent al doctrinei şi al istoriei sale, deoarece textele canonice sosesc în mai multe valuri. Mai târziu, apartenenţa cărţilor la diferite şcoli din tradiţia indiană produce confuzie şi deseori chinezii se află în faţa unor interpretări diferite şi contradictorii. Un obstacol ulterior

cunoaşterii doctrinei îl reprezintă problemele de traducere. Primul centru de traducere a textelor a fost organizat la Luoyang de călugări străini. An Shigao, traducător faimos, era part, nu indian. La început, lucrările nu constituie o redare directă din sanscrită în chineză, ci trec printr-o serie de medieri datorită cunoştinţelor lingvistice parţiale puse laolaltă printr-o muncă de grup. Chinezii nu au încă o experienţă directă a buddhismului indian, iar călugării care sosesc nu sunt în stare să explice în chineză textele şcolii lor.

În legătură cu izvoarele, exista o altă problemă greu de rezolvat: cum să se traducă ideile buddhiste care aparţineau unei lumi de gândire atât de străine de tradiţia filosofică chineză. Existau două opţiuni: prima era să se lase termenul filosofic ca atare şi să se explice sensul lui în glose, a doua era să se utilizeze un termen aparţinând tradiţiei de gândire chineze care, prin analogie, era cel mai apropiat de original. Primii traducători au făcut această din urmă alegere şi au utilizat terminologia taoistă (cap. XX). Acest pas a fost de o importanţă capitală, deoarece, dacă pe de o parte trăda ortodoxia învăţăturii, pe de alta inocula buddhismului o nouă sevă plină de sugestii filosofice. O asemenea lectură în cheie taoistă a lăsat o amprentă de neşters care a dăinuit chiar şi atunci când chinezii au ajuns să cunoască cu o mai mare precizie şi profunzime doctrina ortodoxă.

Amestecul de buddhism şi taoism pare determinat de mai mulţi factori: taoiştii au fost primii chinezi care au colaborat la traducerea lucrărilor indiene şi e semnificativ faptul că cea mai mare parte din traducerile din perioada Han tratau mai mult decât despre ideile de bază ale buddhismului, despre practicile de control ale corpului dragi taoiştilor. Se evidenţiază asemănarea exterioară în practicile religioase, în ciuda substanţialelor deosebiri doctrinare. După o teorie răspândită deja în secolele al III-lea şi al IV-lea, mai ales în sud, unde maeştrii taoişti se refugiaseră după ce dinastiile de origine barbară se instalaseră în nord, Buddha nu era altceva decât

încarnarea lui Lao-Zi. Astfel, taoismul din epocă înglobase fără traume noua doctrină. Poate că, dacă nu ar fi existat în secolele următoare un schimb continuu cu India, buddhismul s-ar fi anulat în experienţa religioasă taoistă.

2. Primele şcoli

Primele curente buddhiste dezvoltate în China porneau de la tradiţia *Dhyāna e Prajnă*. Popularitatea acesteia din urmă a favorizat răspândirea

Mahăvănei şi pe această tradiţie se va dezvolta speculaţia buddhistă chineză cea mai originală. Încă din primii ani, multe erau textele fundamentale indiene de care chinezii aveau cunoştinţă, chiar dacă în traduceri încă brute: *Prajhăpăramită* în 8.000 de versuri, *Saddharmapundarika*, *Prajhăpăramită* în 25.000 de versuri, *Sukhăvativyuha*, *Vimalakârtinirdesa*. Atunci când, în 402 d.Hr., marele traducător Kumârajâva (344 – 413) a ajuns în capitala Chang an şi a fost pus şef la un centru de traduceri, deja sute de *sutre*, de texte din *Vmaya* şi din *Abhidharma* făceau parte din moştenirea culturală pe care buddhiştii din primele secole o lăsaseră. Operaţiunea sistematică a lui Kumârajâva de traducere şi ordonare a scrierilor a însemnat o despărţire a apelor: a dat un nou impuls *Mahăvănei* şi a aprofundat învăţăturile lui Nâgârjuna, Vasubandhu şi Aryadeva.

A început o fază de prelucrare a mesajului originar şi de difuziune. Încă o dată, traducerea taoistă a favorizat această tendinţă: tehnicile buddhiste de meditaţie dovedeau multe analogii cu practicile ascetice taoiste de „păstrare a lui unu”, aşa cum tradiţia contemplativă a Pământului Pur a lui *Buddha* Amităbha amintea de imaginarul paradisurilor Nemuritorilor. În afară de aceasta, filosofii din epocă îşi puneau problema relaţiei dintre fiinţă şi nefiinţă, datorită căreia teoria *mădhyamika* a vacuităţii găsea auditori foarte atenţi şi gata să prindă din zbor noi sugestii teoretice.

În secolul al V-lea, în contextul unei exigenţe de înţelegere mai profundă a doctrinei, unii călugări au înfruntat dificila şi lunga călătorie până în India. Faxian

(317 – 420) iniţiase era pelerinajelor în căutarea textelor originale, urmat mai târziu de Xuangzang (cca. 596 – 664), una dintre cele mai importante figuri ale buddhismului chinez. Acesta a stat mai multă vreme în India, a învăţat sanscrita şi a devenit un cunoscător profund al doctrinei. Întors în China, va conduce un nou centru oficial de traduceri care va continua opera iniţiată de Kumârajâva, ajungând să dea traduceri extrem de apropiate faţă de originale.

Întâlnirea dintre buddhism şi cultura chineză nu a fost întotdeauna uşoară. Confucianismul nu putea accepta ideea vacuităţii realului propovăduită de religia străină, şi timp de secole va continua conflictul ideologic, când mai pe faţă, când mai latent, între tradiţia confuciană şi monahismul buddhist. Literaţii confucieni, oameni ai guvernării, erau ostili idealului de evadare din lume şi reproşau călugărilor indiferenţa lor faţă de normele comportamentului social corect, în favoarea unei logici extramundane de mântuire. Ei îi acuzau pe călugări că nu se ocupau de îndatoririle lor familiale şi că negau valorile fundamentale, mai ales cea aflată pe primul loc, pietatea filială. Din punct de vedere economic, monahul era taxat drept parazit, leneş şi neproductiv. Ei nu puteau tolera ca *sarrigha* să constituie o societate în societate, care nu recunoştea autoritatea sacrală a împăratului, Fiu al

Cerului; cu atât mai mult cu cât, datorită scutirilor fiscale, unele comunităţi buddhiste deveniseră centre de bogăţie şi putere. În sfârşit, practicile liturgice devoţionale păreau omului cult confucian, raţionalist şi sceptic, nişte manifestări superstiţioase, dăunătoare poporului.

Dar istoriceşte, buddhismul, prin viziunea sa soteriologică, a reuşit să răspundă într-un fel nou instanţelor mântuitoare dintr-o epocă de criză, pe când vechea tradiţie devenise sterilă. Perioada de consolidare a buddhismului se încheie în secolul al VI-lea: chinezii nu numai că au reconstruit gândirea originală, dar şi-au însuşit hermeneutica şi logica ei. Începe astfel elaborarea unor sisteme doctrinare originale, care se vor exprima în

marile şcoli din epocile Sui (589 – 618) şi Tang (618 – 906).

3. Perioada de aur a buddhismului chinez

Şcoala Sanjie, fondată de călugărul Xinxing (540 – 594), susţinea doctrina „celor trei stadii ale *DharmeF*, adică ale întunecării treptate a cunoaşterii adevărului şi decadenţei practicilor de mântuire în răstimpul a trei mari ere cosmice. Convingerea că se trăia în ultima eră, cea mai întunecată, a „degenerării Legii”, se traducea într-o viziune milenaristă de mântuire care căuta o convertire interioară radicală prin austeritatea şi disciplina monastică.

Introdusă în China de către călugărul pelerin Xuanzang, tradiţia *Faxian* se baza pe învăţămintele şi practicile meditative din *Yogăcăra* şi continua analiza misticilor indieni, îmbogăţind-o cu aportul unor motive aflate în tradiţia meditativă taoistă, despre cele opt stări profunde de conştiinţă şi despre contemplările care îl puteau conduce pe călugăr la o purificare treptată a minţii şi la cunoaşterea desăvârşită. În secolul al VIII-lea s-a format şcoala *Zhenyan*, care a introdus teoriile şi ritualurile esoterice ale buddhismului tantric, dar acestea nu au prins rădăcini profunde în lumea religioasă chineză. Ele vor înflori în schimb în Tibet, în Coreea şi în Japonia, altoindu-se pe tradiţia iniţiatică şamanică.

În căutarea unei armonii teoretice, două importante şcoli originare din China au produs o sinteză speculativă a diverselor curente indiene. Bazându-se pe ideea de *upăva*, „mijloace adaptate”, şi pe hermeneutica nivelurilor progresive ale adevărului, au organizat învăţământul lui Buddha în cadrul unei scări care ducea până la învăţământul cel mai înalt, cel mai „adevărat”, reprezentat de *siitra* principală a şcolii înseşi. *Mahăvăna mahăparinirvănasutra* le oferea un model ierarhic al scrierilor şi al cunoaşterii tot mai înalte. Acest sistem de clasificare, pe care *Tiantai* îl va dezvolta până la definirea celor opt stadii ale cunoaşterii, va sluji spre a da un sens diversităţii interpretărilor, spre a stabili preeminenţa propriei tradiţii de învăţământ şi spre a înţelege motivul

pentru care tocmai *sutra* şcolii a încarnat principiul ultim.

Şcoala *Tiantai* şi-a luat numele de la muntele sacru unde era situată mî năstirea sa cea mai importantă. Doctrina ei se baza pe *Sutra Lotusului* şi pe *Parinirvănasutra*, pe care fondatorul şcolii Zhiyi (538 – 597) le interpretase în mod original. El propovăduia că natura lui Buddha era prezentă în toate fiinţele, şi îndemna la înţelegerea acelei armonii tainice care, dincolo de dualismul dintre vacuitate şi existenţă, unea toate realităţile; era o viziune senină, deschisă aporturilor diferitelor tradiţii meditative, cu certitudinea mântuirii universale, întrucât toate fiinţele din Univers erau deja în mod intrinsec iluminate. Înăuntrul buddhismului chinez, culminează astfel un lent proces teoretic, de imanentizare a principiului absolut şi de evaluare a realităţii lumii în profundă sintonie cu tradiţia speculativă taoistă.

Chiar de la titlul *sutrei* pe care o transmitea, *Avatamsaka*, „a ghirlandei înflorite”, şi-a luat numele şcoala *Huayan*. Ea a fost iniţiată odată cu învăţătura lui Fashun (557 – 640), maestru de meditaţie, dar sofisticata speculaţie filosofică a lui Fazang (643 – 712), al treilea patriarh, a fost cea care a conferit doctrinei un caracter sistematic şi un profil original. Chiar şi pentru această tradiţie, principiul ultim şi fenomenele erau legate de o identitate profundă, unde vacuitatea reprezenta aspectul static, iar formele lumii aspectul dinamic. Deriva de aici o viziune totalizantă în care faţetele realului se îmbinau între ele într-o unitate pe care iluminatul o înţelegea la sfârşit a fi Buddha însuşi.

Deja în secolul al III-lea fusese tradus pentru prima oară de către Zhiqian *Sukhăvativyuhasutra*. La începutul secolului al V-lea, Huiyuan (334 – 416), inspirat de mesajul de mântuire din *sutrele* lui Amităbha, a întemeiat pe muntele Lu o comunitate care practica viaţa ascetică şi înalte contemplări ale paradisului inspirate din *Amităvurdhvănasutra*. Era o mişcare de introvertire care, evadând din lume, căuta mântuirea creând deja aici, pe Pământ, o lume „alta” de fericire, în aşteptarea renaşterii

lumii iluminării. Tocmai idealurile sale comunitare de mântuire vor inspira la secole distanţă mişcarea de rebeliune a Lotusului Alb. Totuşi, mai ales odată cu maeştrii Tantuan (488 – 554), Taocho (562 – 645) şi Shandao (613 – 681), s-a conturat cu limpezime şcoala *Jingtu*, a Pământului Pur, care în China şi Japonia a rămas secole la rând sursa unei fervente inspiraţii religioase.

Viziunea amidistă (de la numele Amida, o versiune a numelui Amitābha) se naşte dintr-un sens profund al crizei epocale şi din convingerea că era foarte greu pentru oameni, atât de orbiţi de egoism, să ajungă la iluminare prin propriile forţe spirituale într-o epocă de degenerare a *Dharmei*. Totuşi ea anunţă dezmoşteniţilor mântuirea: fericirea renaşterii în paradisul Pământului Pur e posibilă datorită legămintelor lui *Buddha* Amitābha de a-i salva pe toţi oamenii, chiar şi pe cei mai răi, cu condiţia să aibă credinţă în el. Există, aşadar, o condiţie pusă realizării legămintelor, şi aceasta este revărsarea unei credinţe pure în inima omului. Idealul credinţei, al unei experienţe care să scape de încătuşarea raţiunii şi care să abandoneze calea unei cunoaşteri prea pline de trufie, pătrunde într-un mod exploziv în buddhism. Se distinge o cale de mântuire „dificilă” şi una „uşoară”, orientată mai ales către laic. Se răspândeşte astfel practica *nianfo*. Aceasta a apărut ca o formă complexă de contemplare a figurii lui Duddha şi a paradisului său. S-a transformat în simplu act de invocare şi celebrare a simţului nume al lui Amitābha, retrăindu-i prezenţa în mod interiorizat, într-un moment de total abandon spiritual.

4. „Chan”.

Chan, mai cunoscut ca *Zen*, numele japonez al şcolii, este poate elaborarea cea mai plină de inovaţii a buddhismului chinez, rod al unei sinteze originale dintre doctrina *mahăvăna* şi gândirea taoistă. Tradiţia vrea ca fondatorul şcolii în China să fi fost maestrul indian Bodhidhanna. Multe sunt legendele care vorbesc despre figura lui, despre învăţătura lui, despre tehnicile sale de meditaţie şi despre dialogurile sale enigmatice cu

împăratul Wu din dinastia Liang. Dar tradiţia *chan* a început să înflorească doar o dală cu al şaselea patriarh, Huineng (638 – 713). Noua doctrină va exercita o influenţă profundă nu numai asupra gândirii religios-filozofice, ci şi asupra idealurilor estetice ale Chinei Tang şi Song.

Chan este îmbibat de doctrinele din *Prajnăpăramităsutra*. Dar există o controversă asupra interpretării conceptului de vacuitate şi asupra relaţiei cu cunoaşterea. Aserţiunea despre natura iluzorie a lumii fenomenelor, susţinută atât de radical de *Mădhyamika*, şi reelaborată de maeştrii *chan*, care însă nu fac din ea un ideal nihilist. Ei reiau şi lematicile din *Yogăcâra* despre investigarea psihicului şi dezvoltă conceptul de *ălayavijhana*, „depozit” al tuturor ideilor potenţiale, interpretându-l drept condiţia conştiinţei preliminare iluminării. Ei îşi concentrează întreaga practică asupra meditaţiei pentru a impulsiona mintea şi pentru a trece dincolo de dihotomiile ale căror prizonieră este aceasta, deschişi la intuiţia identităţii profunde dintre relativ şi absolut, şi descoperind în cele din urmă propria natură de *Buddha*. *Wu*, iluminarea, este experienţa intraductibilă a vacuităţii unită cu o percepţie mai intensă şi mai directă a realului. Este descrisă de maeştrii *chan* drept conştiinţa de a fi nimic şi în acelaşi timp de a fi una cu universul, şi e însoţită de o senzaţie de calm şi de seninătate lucidă. Tradiţia mistică taoistă care exaltă căutarea lui Unu în multiplu a fost tradusă în ideile hermeneuticii buddhiste.

Ideea că iluminarea nu este rodul unei ascensiuni treptate a minţii, ci că mai degrabă ar fi conţinută într-un moment fulgerător de intuiţie, este o idee fundamentală a doctrinei *Chan*, rezultată dintr-o lungă căutare speculativă şi supusă unor controverse frecvente. Maestrul, prin învăţământul direct şi deseori provocator, îl impulsionează pe discipol să înţeleagă limitele raţionalităţii discursive, să depăşească studiul textelor doctrinare în favoarea unei „coliziuni” directe cu realitatea şi a unei confruntări cu sine însuşi. Nu există o relaţie de cauză-efect între meditaţie şi iluminare: maestrul îl învaţă pe discipol modul

de a sparge crustele gândirii sale şi de a regăsi o claritate mai intensă a viziunii interioare.

Comunităţile *chan* au supravieţuit persecutării buddhismului în 845 şi, în perioada celor Cinci Dinastii (907 – 960), s-au organizat în diverse şcoli, dintre care cele mai importante au fost *Linji* şi *Caodong*.

Şcoala *Caodong* se bazează pe *zuochan*, meditaţia în tăcere în poziţia „lotusului". Cu faţa la un perete, cu ochii întredeschişi, cu respiraţia controlată, discipolul, cufundat într-o pace nouă, încearcă să excludă orice gând conştient, orice formă a senzaţiilor, pentru a ajunge la o totală concentrare a minţii în sine. Şcoala *Linji* respinge în schimb aceste practici „chietiste": iluminarea este culmea unui proces dinamic al minţii care trebuie să fie scuturată, chiar cu bruscheţe. În învăţătura lor, maeştrii îl provoacă pe discipol cu nişte *gong an*, enigme iară soluţie, hărţuieli bizare, gesturi paradoxale. Concentrată pe un *gong an*, mintea se confruntă cu o situaţie fără ieşire raţională, se afundă într-un labirint logic autoreferenţial; dar, sub îndrumarea maestrului, la sfârşit se eliberează către un nou mod de a vedea realitatea. Cu timpul, *gong an* au fost culese, ordonate şi comentate în texte faimoase ca *Biyanlu* şi *Wumenguan*. Dar, fixate în regulile unui sistem şi învăţate pe de rost, *gong an* au pierdut mult din forţa şi vitalitatea lor spirituală.

Bibliografie

Chappf. ÎI D.w. (cd.), 1987, *Buddhist and Taoist Practice* în *Medieval Chinese Society*, Honolulu.

Ch'en K., 1973, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princclon.

Ciiou Y.L. 1945, „Tanirism în China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8.

Cleary T. (cd.), 1993, *The Flower ornament Scripture* (*Avataqisaka sutra*), Boston.

Cook F., 1977, *Hua-yen Buddhism*. *The Jewel net of India*, Pennsylvania.

Df. Jong J.W., 1968, *Buddhas* IVoid *în China*, Canberra.

Donner N. – Stevenson D., 1993, *The Great Calming and Contemplation. A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i* Mo*ho chih-kuan*, Honolulu.

Faure 13., 1988, *La volonte d'orthodo. ne dans la Bouddhisme Chinois*, Paris.

Fauré H., 1991, *The Rethoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princclon.

Fung Yu-Lan, 1953, *A History of Chinese Philosophy*, Princclon.

GIMELLO R.M. – Grogory P.N. (cd), 1984, *Studies iit Ch'an and Hua-yen*, Honolulu.

Gregory P.N. (ed.), 1995, *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu.

Hurvitz L. (ed.), 1976, *Scripture of the Lotus Blosson of the Fine Dharma. Translated from the Chinese of Kumarajiva*, New York.

Ng Yu Kwan, 1993, *T'ien T'ai Buddhism and Early Madhyamika*, Honolulu.

OvERMYER D., 1976, *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects* în *Late Tradiţional China*, Cambridge, Mass.

Reischauer E.O. 1955, *Ennin's Travels to T'ang China*, New York.

ROBINSON R.H., 1967, *Early Mddhyamika în India and China*, Madison.

Shih Heng CHING, 1992, *The Sincretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, Bern.

Swanson P.L., 1989, *Foundations ofi ien-l ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory în Chinese Buddhism*, Berkeley.

Welch H., 1967, *The practice of Chinese Buddhism, 1900 – 1950*, Cambridge, Mass.

Yampolsky P.B. (ed.), 1967, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New York.

Zürcher E., 1979, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden.

Buddhismul japonez

1. Buddhismul şi cultura japoneză

Curiozitatea şi hazardul speculativ ale culturii chineze au determinat marile opţiuni hermeneutice care au „tradus” noutatea buddhismului indian înăuntrul lumii religioase din Asia Orientală. Cultura japoneză le-a preluat făcându-le mai sofisticate, mai esenţiale, mai extreme.

Buddhismul a început să se răspândească în Japonia în secolul al VI-lea d.Hr. prin imigranţi chinezi şi coreeni. În acea perioadă, cultura japoneză tocmai adopta scrierea ideografică, învăţa doctrinele confuciene şi discuta modelul politic chinez al unui stat centralizat, descoperea medicina taoistă, astronomia şi ştiinţele de pe continent. Întemeiat pe concepţii radical diferite şi mult mai rafinate faţă de tradiţia religioasă autohtonă, buddhismul a fost văzut nu doar ca o cale de mântuire, ci ca expresie a celei mai avansate societăţi chineze. Unele familii aristocratice l-au adoptat în cadrul unei strategii politice inovatoare. Alte clanuri, ca Mononobe, l-au contracarat cu îndârjire: ei atacau o doctrină din care înţelegeau prea puţin pentru a apăra în realitate o lume care era pe cale de a îi iremediabil pierdută.

Acţiunea prinţului Shotoku (574 – 622) şi reforma Taika din 645 au pecetluit victoria noului discurs cultural. Buddhismul a devenit religie oficială. De fapt, tradiţia chineză rezolvase deja dificila problemă a raporturilor între instituţia monastică, cu viziunea ei despre mântuire, şi guvern şi strategiile sale de putere. O dată adoptată teoria dependenţei reciproce a Legii lui Buddha şi a Legii suveranului, călugării au acceptat să fie subordonaţi guvernului, să supună hirotonirile controlului curţii, să desfăşoare rituri în favoarea păcii şi a bunăstării statului, şi la rândul său guvernul a patronat construirea unor importante temple, a înfiinţat mănăstiri în toate provinciile ţării, scutindu-le de dări.

Textele diverselor tradiţii care marcaseră evoluţia gândirii buddhiste au ajuns în Japonia toate împreună şi în aceeaşi perioadă. Epoca lui Nara (710 – 794) a fost de aceea un moment de absorbţie care a văzut înflorirea a şase şcoli principale, implicate într-o operă intensă de

exegeze doctrinare, într-un climat religios de mare toleranţă. Aveau ca modele şcolile chineze şi se diferenţiau datorită textului deosebit şi doctrinei specifice pe care o aleseseră ca pivot al unei speculaţii mai aprofundate. Şcoala *Kusha* îşi însuşise gândirea din *Sarvâstivă din* şi se baza pe *Abhidharmakosa* al lui Vasubandhu. *Jojitsu* prelua tradiţia exegetică din *Satyasiddhisdstra* al lui Harivaiman. *Rilsu*, în schimb, se concentra asupra studiului principiilor disciplinei monastice şi asupra regulilor hirotonirilor. Din curentul *Mădhyamika* a derivat şcoala *Sanron*, care punea în centrul învăţăturii sale doctrina vacuităţii, bazându-se pe „cele Trei Tratate”, *Mădhyamikasăstra* şi *Dvădasamukhasăstra* ale lui Nâgăijuna şi *Satasăstra* al lui Aryadeva. La fel de importante au fost *Kegon*, care prelua tradiţia chineză *Huayan*, şi *HossO*, care studia doctrinele *yogăcăra* despre raportul dintre realitate, minte şi principiul absolut.

2. Tendinţele sincretice şi esoterismul începutul epocii Heian (794 – 1185) a fost martorul apariţiei unui nou climat religios. Se forma o întreagă lume de asceţi care căutau experienţa sacrului în afara organizaţiilor monastice oficiale, în singurătatea munţilor, văzuţi ca „o altă lume”, împărăţia morţilor şi a zeilor. Erau *hijiriy* eremiţi buddhişti care practicau asceza; *onmyoji*, maeştri ai ştiinţei divinatorii *yin-yang* şi ai practicilor meditative ale taoismului; *takutayu*, experţi ai tehnicilor extazului care comunicau cu Lumea de Dincolo. Doctrinele şi riturile lor erau secrete şi erau transmise pe cale orală de la maestru la discipol, potrivit cu treptele de iniţiere. Către sfârşitul perioadei Heian, aceste comunităţi ascetice s-au organizat sub îndrumarea unor maeştri şi având reguli comune. S-a conturat o mişcare religioasă *shugendd*, foarte liberă şi creativă în sintezele sale teoretice, tot timpul marginală, dar mai omogenă în structura rolurilor, cu un „cod” de practici mistice ordonate după o progresie iniţiatică, în care doctrina tantrică se contopea cu vechile viziuni /un/d-şamanice şi cu temele meditaţiei taoiste. Deşi toţi aceşti asceţi din munţi (*yamabushi*; cf. cap. XXI, 4)

recurgeau la exemplul lui En no Gyoja, figură legendară de ascet cu puteri miraculoase, mişcarea a fost tot timpul fracţionată în centre de cult independente care îşi apărau cu străşnicie tradiţiile: cele mai vechi şi mai faimoase se aflau în munţii Yoshino, Kumano, Katsuragi, Fuji, Haguro şi Yudono. Totuşi s-au distins două mari curente: *Tdzanha*, legată de *Shingon*, şi *Honzanha*, mai apropiat de şcoala *Tendai*.

Din idealurile de căutare mistică ale acestei lumi religioase ascunse în munţi s-au inspirat doi mari maeştri, Saicho (767 – 822) şi Kukai (774 – 835). După ce au studiat în China, ei au reînnoit mesajul buddhist şi au propus sisteme filosofice sistematice şi atotcuprinzătoare; în contrast cu şcolile din

Nara, devenite sterile după intrarea în intrigile puterii, ei au reformat regulile monastice şi, în singurătatea munţilor sacri Nici şi Koya, au întemeiat templele principale ale şcolii lor: *Tendai* şi *Shingon*. Învăţătura lui Saicho se baza pe *Sutra Lotusului* şi relua speculaţia lui Zhiyi şi a şcolii chineze *Tâantai*. Încă de la început, învăţătura sa a avut un caracter eclectic şi sincretic, care culegea diferitele teorii şi diversele practici de meditaţie, plasându-le într-un cadru armonios, asemenea acumulării nenumăratelor experienţe pe calea adevărului revelat de ¿ăkyamuni în *Sutra Lotusului*. La bază se şflă intuiţia unei profunde unităţi a realului, a unei identităţi de substanţă între cunoaşterea absolută şi cea relativă care se traduce în conceptul de *ichinensanzen*, „universul într-un gând”, pentru că relaţiile sădite în ideea mai simplă sunt atât de numeroase, încât până la urmă implică întregul univers. În ontologia *Tendai*, vacuitatea şi existenţa sunt concepute în termeni dialectici: cauzatul şi necauzatul sfârşesc prin a deveni sinonime, tot aşa cum lumea tranzitorie a fenomenelor coincide cu desăvârşirea vacuităţii. Astfel, natura iluminată a unui *Buddha* este inerentă în fiecare fiinţă şi se poate realiza prin practică, prin contemplaţie şi prin acţiunea morală.

Ideea coincidenţei dintre existenţă şi buddhitate

animă şi speculaţia lui Kukai, care se inspiră din doctrinele buddhismului taniric. Universul, potrivit învăţăturii din *Mahăvairocanasutra*, este conţinut în cele trei taine, a trupului, a cuvântului şi a minţii lui *Buddha* Dainichi, ultimul şi cel mai cristalin adevăr. Expresie a unei noi viziuni soleriologice, atât *Tendai* cât şi *Shingon* sunt unanime în a afirma, în contrast cu şcolile din Nara, posibilitatea pentru toate fiinţele gânditoare de a atinge iluminarea în această viaţă. Tradiţia tantrică însă se distinge prin caracterul său esoteric: drumul cunoaşterii este un parcurs dificil şi secret, unde maestrul îi dezvăluie doar iniţiatului misterele tot mai profunde ale adevărului. Kukai a prelucrat într-un mod original doctrinele buddhismului şi ale tradiţiei *yoga*, căutând să asimileze aici şi concepţiile *shinto*. Cu o mare rigoare sistematică, în *Benkenmitsunikydron* şi în *Hizohoyaku* el repune în discuţie natura şi fundamentele teoretice ale gândirii exoterice şi esoterice, iar în *Jujushinron* a expus doctrina celor zece stadii ale dezvoltării minţii către iluminare. Deseori şi-a exprimat certitudinea că doctrinele esoterice nu erau complementare celorlalte, ci reprezentau culmea oricărei alte tradiţii. Învăţătura sa introducea în experienţa religioasă japoneză un sistem de metafizică înaltă, în care speculaţia se făcea prin mişcări neliniştitoare. Dar el propovăduia de asemenea bogăţia unui simbolism profund şi tainic de gesturi şi poziţii rituale, prin care adeptul reproducea trupul lui *Buddha*, de concentrare asupra sunetelor *mantra* şi *dhârani*, silabe şi formule mistice în care adeptul recunoştea vocea lainică a lui *Buddha*, şi în sfârşit, de meditaţie asupra *MANQALA**, diagrame ale universului şi ale stărilor minţii iluminate.

Doctrina şi ritualitatea ei complexă, împletită cu sensul misterului iniţiatic, au exercitat o fascinaţie profundă asupra culturii şi artei din epocă. Chiar şi Saicho îşi dăduse seama că exigenţele religioase ale timpului său îşi aflau o corespondenţă majoră în riturile esoterice, şi iniţiase studiul textelor, dar lăsase nesoluţionată problema definirii raportului teoretic dintre cele două tradiţii

diferite. Aceasta avea să constituie o problemă dificilă pe care doi mari maeştri, Ennin (794 – 864) şi Enchin (814 – 891), vor încerca să o rezolve, dezvoltând înăuntrul tradiţiei *tendai* doctrine şi practici misterice.

Graţie lui Kukai, lui Saicho şi apoi lui Kakuban (1095 – 1143), chiar şi lumea religioasă oficială a adoptat teoria iniţiatică a *honjisuijaku*, potrivit căreia divinităţile religiei *shinto*, considerate până atunci ca nişte fiinţe prizoniere ale ciclului reîncarnărilor, aparţineau de fapt imperiului iluminării: ele erau manifestări de *Buddha* şi *bodhisattva*, faţete, într-un alt limbaj simbolic, ale unuia şi aceluiaşi adevăr. Prin urmare, a-i venera pe zei echivala cu a-i venera pe *Buddha*. Acest expedient hermeneutic a fost cel care atribuia valoare de adevăr vechii credinţe autohtone, permiţând buddhismului să pătrundă complet în cultura japoneză şi chiar să se transforme într-un mod original.

Secolul al XI-lea a fost martorul amurgului unei societăţi şi al unei epoci: sensul crizei, acutizat de conflictele politice şi de problemele economice, se traduce în termeni religioşi în ideea degenerării ultime a lumii şi a *Dharmei* (*mappo*). Conceptul buddhist al caducităţii realului, al caracterului tranzitoriu al vieţii, care imprimase atâtor expresii artistice o undă de detaşare tăcută şi de melancolie împăcată, apare cu mai multă forţă şi devine ideal de renunţare, de evadare din lume. În acelaşi timp, imaginarul religios insistă asupra viziunilor angoasate ale suferinţelor din infern şi se răspândesc practici şi credinţe în legătură cu puterea nefastă a sufletelor morţilor neîmpăcaţi.

3. Dezvoltarea şcolilor în zbuciumul luptelor intestine, societatea se redefineşte în structurile ei, puterea economică şi politică trece în mâinile clanurilor militare. Instaurarea la Kamakura a unui tip diferit de guvernare deschide o nouă perioadă în istoria japoneză. Buddhismul traversează o fază de intensă creativitate şi contribuie în mod determinant la formarea noului discurs ideologic. Se nasc diferite mişcări: în tradiţia amidistă, Honen (1133 – 1212) întemeiază şcoala *Jodo*, Shinran

(1173 – 1263) şcoala *Jodoshin* şi lppen (1239 – 1298) şcoala *Ji*; doctrina *Zen* se răspândeşte prin şcoala *Rinzai*, întemeiată de Eisai (1141 – 1215) şi prin şcoala *Soto*, iniţiată de Dogen (1200 – 1253). În sfârşit, în jurul lui Nichiren (1222 – 1282) se formează un grup care va lua numele său.

Dincolo de deosebirile doctrinare, aceste mişcări au diferite caracteristici comune. Întemeietorii lor sunt maeştri spirituali înzestraţi cu o carismă puternică şi proclamă o viziune utopică însufleţită de o dorinţă arzătore de absolut. Într-o puternică antiteză cu tendinţa spre sincretism a învăţăturilor tradiţionale, ei au o orientare sectară, combativă şi exclusivistă. Ei se formează cu toţii în tradiţia *tendai* dar, din amalgamul învăţăturilor ei, fiecare dintre aceştia alege o idee, o practică deosebită din care face pivotul exclusiv al unei speculaţii îndrăzneţe: pentru şcolile amidiste calea mântuirii este credinţa în *Buddha* Amida (Amitâbha), pentru *Zen* este meditaţia, pentru şcoala *Nichiren* este devoţiunea faţă de mesajul *Sutrei Lotusului*. Complexele simbolice şi riturile esoterismului au devenit în ochii lor nişte zorzoane greoaie şi găunoase: există la toţi căutarea unei căi care să pună în valoare experienţa personală în spontaneitatea ei, care să conducă în mod direct la miezul adevărului, o cale intensă, esenţială, deschisă tuturor, dar în acelaşi timp exigentă, care reclamă o convertire sinceră şi radicală.

Mesajul lor soteriologic pune în discuţie dualismul clasic dintre opţiunea de izolare a călugărului şi aceea a laicului; laicul este personal chemat să se implice direct în experienţa religioasă. Ei exprimă căutarea unei reînnoiri fără compromisuri cu lumea datorită nevoii de mântuire, care, în zbuciumul noii epoci, a devenit mai urgentă. La Dogen, încrederea în forţele spirituale ale omului, în natura lui intrinsecă de *Buddha* ¡1 impulsionează în căutarea unei desăvârşiri spirituale austere departe de lume, la Eiheiji, împreună cu o comunitate restrânsă de aleşi. Honen şi Shinran vorbesc despre visul unei fericiri paradiziace în Pământul Pur. În învăţătura lui Nichiren

există utopia unei Japonii care, din nefericirea prezentului, renaşte ca un tărâm fericit unde guvernarea şi poporul ascultă de învăţătura lui Śākyamuni.

Reînnoirea buddhismului în această epocă e marcată de un sentiment de neîncredere în dogme şi în puterea raţiunii, percepută ca un instrument limitat şi iluzoriu de mântuire. Pentru mişcarea *Zen*, iluminarea este conţinută în imediatul subit al unui act de intuiţie. Pentru a elibera mintea de constrângerile raţiunii, tradiţia *Rinzai* utilizează tehnica *kdan*, fraze enigmatice sau gesturi deconcertante. *Solo* propovăduieşte în schimb golirea de orice gând în liniştea *zazeny* meditaţia în tăcere. Chiar amidismul respinge sofismele logicii: Honen propune *nenbutsu*, invocarea numelui lui Amida, ca unic mijloc pentru concentrarea într-un act de credinţă pură, şi pentru dobândirea mântuirii. Chiar şi discipolul său Shinran pune *nenbutsu* în centrul propriei speculaţii, dar însufleţit de un pesimism mai radical în legătură cu omul, el îl interpretează ca pe un moment de total abandon spiritual în faţa infinitei compasiuni a lui Amida şi ca pe o expresie de gratitudine pentru darul credinţei pe care acesta l-a făcut oamenilor. Ippen, vagabondând neobosit prin sate, propovăduieşte eliberarea de orice idee, de orice legătură mundană, pentru a-şi împăca propriul spirit şi pentru a renaşte în Pământul

Pur, un paradis care poate fi deja aici, în lumea aceasta, şi acum, în *odorinenbutsu*, dans comunitar pe fond extatic şi uneori orgiastic în care se sublimează elanul mistic al credinţei.

În perioadele următoare, aceste tendinţe doctrinare s-au consolidat şi s-au aprofundat. În timpul epocii Ashikaga (1338 – 1573), sub influenţa culturii Chinei dinastiei Ming, mişcarea *Zen*, şi în special şcoala *Rinzai* a cunoscut o perioadă de mare strălucire. Ideile sale au influenţat simţul estetic al epocii: ele pot fi sesizate în pictură, în caligrafie, în teatrul *no* şi *kyogen*, în ceremonia ceaiului, în arhitectura grădinilor.

Chiar şi în epoca Tokugawa (1603 – 1868) guvernul a

ocrotit şcolile budd'histe şi a contribuit la stabilitatea şi prosperitatea lor. Ele s-au organizat în instituţii monastice rigid ierarhizate, iar guvernul central s-a slujit de ele pentru a lupta împotriva creştinismului şi pentru a controla populaţia printr-un sistem capilar de „parohii”. În acest context nu au existat speculaţii teoretice inovatoare, aceasta şi datorită faptului că guvernul a interzis fără întârziere propovăduirea lor. Totuşi, odată cu Bankei Yotaku (1622 – 1693) şi cu Hakuin (1685 – 1769) a apărut o tendinţă de a reorganiza sistematic gândirea *zen* şi de a căuta formele de răspândire în rândurile populaţiei. În altă ordine de idei, s-a căutat să se redescopere sensul „originar” al doctrinei, apelând direct la textele sanscrite. Neoconfucianismul era filosofia dominantă în epocă, şi în multe mânăsliri *zen* se studiau teoriile lui.

Reînnoirea ideologică care trebuia să ducă Japonia la „modernizare” nu şi-a găsit inspiraţia în buddhism, mult prea legat de trecut, ci s-a realizat prin redescoperirea vechii credinţe *shinto*. Începând cu perioada Meiji (1868 – 1912) şi până astăzi, guvernul a intervenit în practica religioasă şi a impus separarea dintre cultul buddhist şi cultul *shinto*. Această acţiune de ostracizare evidentă s-a transformat foarte curând într-o persecutare violentă a buddhismului. Nu a reuşit să-l distrugă datorită rezistenţei credincioşilor, dar a reuşit în sfârşit să îl plieze exigenţelor strategiei sale ideologice de controlare a consensului, concentrată asupra cultului împăratului şi al înaintaşilor săi divini, simbol al trupului mistic al naţiunii, şi asupra purităţii şi sacralităţii actelor sale politice.

Impactul culturii occidentale şi al creştinismului, de la jumătatea secolului XX şi până astăzi, a influenţat diferite şcoli buddhiste: ele au redescoperit valoarea activităţii educative şi implicarea în operele de binefacere. A avut loc o reînnoire a elanului misionar în străinătate şi s-a revigorat dezbaterea filosofică, stârnită şi de confruntarea cu noile teorii ştiinţifice provenind din Occident. În criza dramatică din perioada imediat următoare războiului, buddhismul şi-a dovedit vitalitatea

prin noi mişcări religioase (cap. XXIII, 1). *Reiyukai, Risshdkoseikai, Sokagakkai, Nichirenshoshu*, inspirându-se îndeosebi din învăţătura lui Nichiren, au căutat să reînnoiască experienţa spirituală buddhistă, îmbinând-o cu activitatea pe tărâm social şi politic.

Bibliografie

Abe M., 1985, *Zen and Western Thought*, Honolulu.

Abe M., 1992, *A Study of Dôgen. His Philosophy and Religion*, Albany.

Andrews A., 1973, *The Teachings Essential for Rebirth. A Study of Genshin's Ojôyôshü*, Tokyo.

Anesaki M., 1966, *Nichiren. The Buddhist Prophet*, Harvard.

Bloom A., 1968, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, Tucson.

Bodiford W., 1993, *Soto Zen în Medieval Japan*, Honolulu.

Dobbins J.C., 1989, *Jôdo Shinshü. Shin Buddhism în Medieval Japan*, Indiana.

Dumoulin H., 1991, *Zen Buddhism. A History*, New York-London.

Eliot C., 1969, *Japanese Buddhism*, London.

Fujimoto R. (ed.) p 1984, *Jôdo wasan. The Hymns on the Pure Land*, Kyōto.

Gira D., 1985, *Le sens de la conversion dans renseignement de Shinran*, Paris.

Groner P., 1984, *Saichô. The establishment of the Japanese Tendai School*, Seoul.

Hakeda Y.S., 1972, *Kukai. Major Works Translated, with an Account of His Life and a Study of His Thought*, New York.

Heine S., 1994, *Dôgen and the Kdan Tradition*, Albany.

Hirota D. (ed.), 1986, *No Abode. The Record of Ippen*, Kyōto.

Ingram P.C., 1961, *Jôdo shinshü. An Introduction to Authentic Pure Land Teaching*, Kyōto.

Kjyota M., 1978, *Shingon Buddhism. Its Theory and*

Practice, Los Angeles-Tokyo.

Masunaga R., 1971, *A primer of Sôtô Zen. A Translation of Dôgen's Shôbôgenzô Zuimonki*, Honolulu.

Matsunaga D.-A., 1974 – 1976, *Foundations of Japanese buddhism, 2* vol., Los Angeles-Tokyo.

Raveri M., 1992, *Il corpo e il paradiso. Esperienze asceliche* în *Asia Orientale*, Venezia.

Renondeau G., 1953, *La doctrine de Nichiren. Suivie de la traduction annotée de six de ses ouvrages*, Paris.

Renondeau G., 1965, *Le Bouddhisme Japonais. Textes fundamentaux de quatre grands moines de Kamakura. Hônen, Shinran. Nichiren, Dôgen*, Paris.

Robert J.N., 1990, *Le doctrines de l'école japonaise Tendai au début du IX siècle: Gishin et le Hokkeshügishô*, Paris.

Sauders D., 1964, *Buddhism în Japan*, Philadelphia.

Shaner D.E., 1985, *The Bodymind Experience în Japanese Buddhism. A Phenomenological Study of Kükai and Dôgen*, New York.

Suzuki D.T., 1970, *Shin Buddhism*, New York.

Suzuki D.T., 1972, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Paris.

Tanabe G.-W. (ed.), 1987, *The Lotus Sütra în Japanese Culture*, Honolulu.

Ueda Y. (ed.), 1983 – 1987, *The True Teaching Practice and Realization of the Pure Land Way. A Translation of Shinran*'s *Kyôgyôshinshô, 2* vol., Kyōto.

Yamasaki T, 1988, *Shingon. Japanese Esoteric Buddhism*, Boston-London.

Buddhismul tibetan şi „bon”-ul

1. Buddhismul în Tibet

Buddhismul a ajuns în Tibet prin secolul al VII-lea d.Hr., sub patronajul casei domnitoare, şi a avut încă de la început puternice legături cu puterea politică. Iniţial, se pare că *paţidita* Sântirakşila a fost cel care a adus în regiune, la invitaţia regelui, normele *vinaya*, dar el nu a avut succes. Abia în 784, graţie lui Padmasambhava, semilegendarul *Mohâsiddha*, cunoscător al doctrinelor

tanirice, tradiţia buddhistă a reuşit să prindă rădăcini şi a fost proclamată religie oficială în 791. Plăceau de fapt tehnicile extatice şi exorciste ale ascetului, atât de apropiate de tradiţiile autohtone. Alături de şcoala de origine indiană sprijinită de rege, se crease de asemenea un curent fi lochinez, poate apropiat de cultele prebuddhiste. S-au formal astfel două tendinţe: „gradualişlii” din şcoala indiană, care susţineau gradualitatea vieţii pentru a atinge iluminarea, şi „imediaţişlii”. care, influenţaţi de buddhismul chinez *Chan*, propuneau o metodă imediată de a realiza adevărul. Opoziţia lor crescândă a luat sfârşit prin Conciliul de la Lhasa (792 – 794), care a dat câştig de cauză doctrinelor indiene. Însă forţa crescândă, politică şi economică, a buddhismului a provocat o reacţie de respingere din partea grupurilor de la curte legate de tradiţia mai veche, şi la sfârşitul secolului al IX-lea s-a pornit o scurtă dar intensă prigoană, după care buddhismul şi-a revenit după sfârşitul monarhiei unitare (842) şi larâiniţarea ţării. Renaşterea buddhistă s-a petrecut sub semnul reformei: Rin-chen-bzan-po (958 – 1055), în opera sa de traducere, a Iacul o distincţie între textele esoterice ale vechii tradiţii (*Rniri-ina*) şi cele ale noii tradiţii (*Gsarma*), socotind impure scrierile cărora nu li se putea trasa originea sanscrită sau practilă. Era o opţiune proindiană mai mult politică decât doctrinară, iar vechii buddhişti au fost acuzaţi de laxism moral şi de interpretare prea *ad iiuemm* a simbolismului tantric. Tradiţia veche a devenit astfel independentă şi a căpătat numele de *Rniri-ma-pa*, intenţionând să recurgă pentru refacere direct la Padmasambhava. În cadrul mişcării reformate, în aceeaşi perioadă, călugărul Atâsa (982 – 1054) a introdus din India cultul lui Tară şi al lui Avalokitesvara (Spyan-ras-gzigs, care va deveni patron al Tibetului), întemeind şcoala *Bka-gdams*, care aplica o regulă monastică rigidă, utilizând tehnici graduale de purificare mentală. *Geod-pa*, ridicată de ascetul indian Phadampa Sangye (m. 1117), a fost în schimb o importantă şcoală „imediaţistă”, care a dezvoltat

o metodă de anulare a oricărui gând iluzoriu al eului, prin meditaţii care, prelucrând în cheie buddhistă viziunile iniţiatice ale şamanilor, prevedeau sacrificarea simbolică a propriului trup unor demoni, recunoscuţi mai târziu ca emanaţii ale propriei minţi.

Printre celelalte şcoli se pot aminti şi să-*skya-pa*, *Bka-bgryud-pa* şi, în sfârşit, *Dge-lugs-pa*, între care nu există diferenţe doctrinare apreciabile. Să-*stya-pa*, fondată de Brog-mi (992 – 1072), a fost pentru o perioadă de timp cea mai puternică şcoală tibetană, bucurându-se de sprijinul mongolilor lui Kubilay Han. *Bka – bgiyud-pa* era în realitate un ansamblu de grupuri religioase, legale de figura lui Mar-pa (1012 – 1096), care, după ce studiase în India cu maestrul Nâropa, i-a răspândit sistemul de tehnici yoga, reînnoind influenţa tradiţiei ascetice indiene. Discipolul său a fost Mi-la Ras-pa (Milarepa; 1040 – 1123), figură carismatică a buddhismului tibetan. Hagiografia sa, unul dintre textele cele mai cunoscute şi mai dramatice din literatura tibetană, este un itinerar iniţiatic de la întuneric la lumină: ea povesteşte despre felul cum Milarepa, din dorinţa de răzbunare, a devenit maestru în magia neagră, şi despre felul cum, căindu-se, a plecat în căutarea lui Mar-pa; despre încercările foarte dure prin care a trecut pentru a-l convinge pe maestru să-i împărtăşească învăţătura esoterică; şi despre stadiile prin care a atins culmile experienţei mistice.

Dintre celelalte şcoli aparţinând de *Bka – bgryud-pa* se numără *Karma-pa*, numiţi „pletele negre”, ce au fost printre primii care au conceput ideea succesiunii lui Lama prin transmigraţie. La sfârşitul secolului al XIV-lea, Tsonkha-pa (1357 – 1419) a întemeiat *Dge-lugs-pa*, revenind la aplicarea rigidă a regulilor *Sthaviravâdin*, pe care le-a integrat odată cu milenarismul cultului lui Maitreya şi cu practicile tantrice. În 1642, *Dge-lugs-pa* (şcoala „pletelor galbene”, care se distinge de celelalte şcoli, numite ale „pletelor roşii”), cu sprijinul mongolilor, a luat locul celorlalte şcoli şi a început să guverneze de-a dreptul ţara. Odată cu invazia chineză a Tibetului în 1950

şi cu Revoluţia Culturală, am asistat la distrugerea sistematică şi totală a acestei lumi religioase.

Evidentele caracteristici şamanice prezente în buddhismul tibetan derivă atât din raporturile cu cultele locale prebuddhiste, cât şi din influenţa tehnicilor tantrice indiene. Tehnicile extatice sunt comune în lumea religioasă tibetană, care face din ele un instrument de cunoaştere şi de mântuire. Aspectul acesta, alături de *vinaya* din *Mulasarvăstivâdin*, contribuie la omogenizarea deosebită a buddhismului tibetan atât în practici, cât şi în doctrine, astfel încât marile tradiţii *Sthaviravăda*, *Mahăvăna* şi *Tantravăna* nu sunt considerate incompatibile. Caracteristica cea mai vizibilă a buddhismului tibelan este totuşi figura carismatică a lui Dalai Lama (*Dalai bla-mă*), şef religios şi politic, considerat încarnare a lui Avalokitesvara. Pentru buddhiştii tibetani, Dalai Lama este al Patrulea Giuvaier, care se aşază lângă *Buddha*, *Dharma* şi *Sapigha*. Sistemul lamaist prelucrează doctrina reîncarnării, care în India are o semnificaţie negativă, reinterpretând-o în mod pozitiv ca manifestare a milosteniei lui Avalokitesvara. Succesiunea lui Dalai Lama nu se face prin dreptul naşterii, ci pe baza unor oracole şi încercări iniţiatice. Alături de Dalai Lama, este important să amintim figura lui Panchen Lama, maestrul său, considerat încarnare a lui Amitâbha. Iniţial, avusese doar îndatoriri spirituale, dar, în secolul XX, a primit şi însărcinări politice.

Canonul buddhist libertan este constituit din *Tripiţaka* (*Bka gyur*) şi dintr-o culegere de comentarii, traduceri, lucrări de ştiinţe tradiţionale, formând împreună un corpus de peste trei sute de volume. Canonul actual poate fi datat pe la începutul secolului al XIV-lea. De categoria *grer-mă*, „tezaure regăsite”, cărţi sacre ascunse în epocile de persecuţie şi redescoperite ulterior, aparţine celebra *Bâr-do thos-grol* (*Cartea morţilor*), compusă poate în secolul al XIV-lea, cu scopul de a-l elibera pe muribund din lanţul *samsărei,* făcându-l să recunoască subiectivitatea, şi deci caracterul iluzoriu, a imaginilor pe

care le-ar fi experimentat în perioada intermediară dintre moarte şi noua renaştere. Şcoala vechii tradiţii (*Rhin-ma-pa*) are un Canon propriu, numit *Rhih-mă Rgyudbum*, în patruzeci şi şase de volume, dastabile din secolul al XVIII-lea, şi o culegere de „tezaure regăsite" din secolul al XII-lea. El privilegiază practica tantrică faţă de studierea *şatrelor* şi faţă de însăşi regula monastică, şi în acest scop a elaborat prin secolul al VIII-lea o clasificare a *Dharmei* în „nouă vehicule graduale". *Sutravăna* (*mdo – i thegpa*) este primul nivel de vehicule care reuneşte, ordonate după dificultatea şi profunzimea crescânde, *Htnavăna* şi *Mahăvăna*; urmează apoi grupul vehiculelor lantrice, la rândul lor subîmpărţite în „*tantre* exterioare" şi „*tantre* interioare". Al nouălea şi ultimul vehicul este *Ati-yoga*, sau *Răzogs-chen*, care este o completare şi o depăşire a căii tantrice înseşi.

*2. „Bon***

La intrarea buddhismului în Tibet, este atestată prezenţa unor culte şamanice şi animiste, dar nu ar fi corect să considerăm *bon*-ul actual ca singurul depozitar al tradiţiei originare tibetane, care a lăsat urme puternice chiar şi în buddhism. În afară de aceasta, pare necesar să se facă o distincţie între *bon* propriu-zis şi ansamblul nesistematizat de tradiţii şi credinţe populare din Tibetul actual, care cu greu pot fi integrate unei categorii precise. *Bon* înseamnă la origine „a se ruga, a invoca, a psalmodia", şi mai târziu a ajuns să indice „adevăr, realitate", devenind sinonim cu *chos*, cuvânt tibetan care indică *Dharma*. *Bon* prezintă în realitate numeroase similitudini cu buddhismul: ca şi acesta, se consideră universal, dar cu toate acestea nu e uşor câtă logabil ca o religie etnică. Posedă un Canon (*Bka – gyur* şi *Brten – gyur*), ale cărui texte doctrinare şi rituale nu diferă mult de cele buddhiste. Adepţii *bon*, sau *bon-po*, şi-au creat reguli şi finalităţi înrudite cu cele ale vechii şcoli (*Rnin-mă*), cu care a avut numeroase contacte. De pildă, în ambele tradiţii, în stabilirea identităţii lor istorico-religioase, au jucat, şi joacă şi în prezent, un rol deosebit de important *grer-ston*, sau „descoperitorii de

tezaure”, cei care descoperă texte ascunse în locuri depărtate din cauza unor vechi persecuţii. Dar trebuie remarcat că această redescoperire poate să aibă loc şi în ungherele propriei minţi.

Caracterul specific al ¿on-ului este sesizabil îndeosebi în folosirea unor diferite nume, mituri, formule evocatoare şi iconografii care par uneori să ascundă o trăsătură de arhaicitate întunecată şi neliniştitoare, semne care trimit la un trecut neguros şi care poate că justifică menţinerea deosebirii faţă de buddhism. *Bon* posedă în afară de aceasta o clasificare specială a textelor complementare Canonului, numită *sgo bzhi mdzod Inga*, care cuprinde practici esoterice, oracole, ceremonii funebre şi rituri de vindecare. Potrivit textelor sale sacre, *bon* provine din regiunea Zări Zuri, situată poate în Tibetul occidental, însă prima origine a *bon* pare să fie mai spre apus, în ţinutul numit Rtag-gzigs (Tajik?), iar întemeietorul său ar fi fost Ston-pa Gsen-rab, adevăratul iluminat (căruia Śākyamuni nu i-ar fi fost decât manifestarea), care a propagat doctrina, devenind centrul devoţiunii pentru *bon-po*. *Bon* deosebeşte trei faze în propria sa dezvoltare: una orală, a „unui *bon* manifest”, în care ar fi fost prevalentă practica extazelor oraculare şi a sacrificiilor, poate chiar şi umane. În faza următoare, a „unui *bon* diferit”, se oficiau mai ales culte funerare regale. Trebuie amintit, în treacăt, că figura regelui dobândeşte în miturile *bon* semnificaţia unui mediator de origine divină între cer şi pământ, temă cu influenţe chineze şi centrasiatice. În sfârşit, textele sacre ale *bon* recunosc o a treia fază, a „unui *bon* transformat”, în care se simte influenţa gândirii buddhiste. Aceasta din urmă este unica fază confirmată istoric a bon-ului în forma actuală şi datează din epoca introducerii buddhismului în Tibet (secolele VII-VIII). Tocmai în vremea aceea *bon* a fost interzis şi a primit un nou impuls în secolul al XI-lea. Începând din secolul al XV-lea, *bon-po* s-au organizat în structuri monastice după exemplul buddhist.

Prin afinităţile sale chiar şi doctrinare, *bon* a fost

deseori considerat ca o şcoală eterodoxă a buddhismului, sau de-a dreptul ca o formă degenerată a acestuia, dar există şi cercetători care văd aici ecourile unei tradiţii budd'histe „paralele", provenind din Zări Zuri şi anterioară introducerii „oficiale" a buddhismului. Poate pentru a înţelege ce anume este *bon* e necesar să privim procesul de influenţă reciproca şi de transformare care a avut loc între buddhism şi religiile populare libertane, unde buddhisinul a transmis Aon-ului un ansamblu omogen de doctrine filosofice, adaptând la rândul său de la acesta numeroase practici extatice.

Bibliografie

BalOT J. (ed.), 1971, *Milarépa. Ses méfaits, ses épreuves, son illumination*, Paris.

Beyer S., 1973, *The Cult of Tara. Magic and Ritual în Tibet*, Berkeley.

Chang, Garma C. (cd.), 1977, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, Boulder.

Günter H. (ed.), 1963, *The Life and Teaching of Nampa*, Oxford.

Günter H. (ed.), 1976, *Kindly Bent to Ease Us. A Translation of Long chenpa's „Trilogy of Finding Confort and Ease"*, Emeryville.

Günter H.

— Kawamura L. (cd.), 1975, *A Translation of Ye-shes rgyalmtshan's „The Necklace of Clear Understanding"*, Emeryville.

Hopkins J.

— Laţi Rinpoche (ed.), 1975, *The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulness by Nâgârjuna and the Seventh Dalai Lama*, London.

Karmay G., 1972. *The Treasury of Good Savings a Tibetan History of Bon*, London.

Kvaerne P., 1984, *Tibet. Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*, Leiden.

Maraini F, 1951, *Segreto Tibet*, Bari.

Nebeskj-Wojkowitz R. de 1956, *Oracles and Demons of Tibet*, The Hague.

Palden Gyatso, 1997, *Tibet*: îl *fuoco sotto la neve,* Milano.

Prats R., 1995, *La religioni del Tibet,* în G. Filoramo (cd.), *Storia delle religioni*.

IV: *Religioni deU India e dell'Estremo Oriente,* Roma-Bari, pp. 573 – 612.

Samuel G., 1993, *Civilized Shamans*: *Buddhism în Tibetan Societies,* London.

SNELLGROVE D. (ed.), 1980, *The Nine Ways of Bon*: *Excerpts from the gZi-brjid,* Boulder.

Sneligrove D., 1987, *Indo-Tibetan buddhism*, London.

Sparham G. (ed.), 1983, *The Tibetan Dhammapada,* New Delhi.

Tarthang Tulku (ed.), 1983, *Mother of Knowledge*. *The enlightenment of Ye-shes mâsho-rgyal,* Berkeley.

Tucci G., 1949, *Tibetan Painted Scroll,* Roma.

Tucci G. (ed.), 1972, *ÎI libro tibetano dei morii,* Torino.

TUCCI G., 1976, *Le religioni del Tibet,* Roma.

20

Taoismul

1. Introducere

Afirmaţia că „totul este schimbare" e o evidenţă, dar a accepta într-adevăr acest lucru ca postulat care să explice natura ultimă a realului e dificil şi, în ultimă instanţă, deconcertant. Un mare curent al gândirii indiene, de pildă, deşi întemeiat pe ideea naturii tranzitorii a lumii, a căutat să o depăşească, să o nege, identificând în *Brahman* sau în dumnezeu o realitate metafizică eternă şi imuabilă, „dincolo" de devenire. Cea mai înaltă experienţă spirituală devine, aşadar, o evadare din farmecul iluzoriu al vieţii, rădăcină a durerii existenţiale, către o realitate „adevărată" care o transcende (cap. XV, 11). Taoismul, în schimb, cu extraordinară originalitate, a dezvoltat de-a lungul secolelor un sistem filosofic care identifica principiul prim şi scopul ultim înăuntrul schimbării înseşi, nu în afara sau împotriva acesteia. Calea cunoaşterii taoiste nu fuge de realitatea lumii, ci o pune în valoare în

toate expresiile ei: fiinţa şi devenirea coincid.

Dao este principiul imanent al realităţii, suflul universului şi esenţa omului, este ritmul secret al naturii, logica însăşi a neîncetatelor transformări. Tradiţiile filozofico-religioase din Asia Orientală s-au dezvoltat rămânând profund ancorate în ideea că adevărul ultim se află în înţelegerea intuitivă a identităţii de substanţă între relativ şi absolut.

Dao este „Calea", principiu obiectiv şi adevăr ultim care trebuie să fie înţelese şi experimentate în permanenta căutare interioară. Mamă a tuturor lucrurilor, *dao* le apără prin puterea sa, de şi le poartă înainte în ciclul lor etern. Dar el este fără formă, fără limite, fără nume. În locul unui adevăr revelat, taoismul propune o enigmă: cu toţii cunosc *dao*, şi totuşi nimeni nu îl poate defini:

Raţiunea, oricât s-ar osteni, este incapabilă să cunoască, gura, oricât s-ar căsca, e incapabilă să exprime. [...] Există ceva care ţine firele tuturor lucrurilor, dar nimeni nu îi vede forma. Micşorează, măreşte, umple, goleşte, când întunecată, când luminoasă; când e soare reînnoieşte, când e lună transformă – zi după zi, e activă chiar şi atunci când nimeni nu îi vede efortul. Viaţa este descătuşată de ceva, moartea se întoarce către ceva, începutul şi sfârşitul sunt opuse unul altuia într-o înlănţuire fără sfârşit – şi nimeni nu cunoaşte sfârşitul (*Zhuangzi* 21).

Principiu al eternei deveniri, *dao* nu poate fi închis într-un nume. Fundament al spontaneităţii, el nu poate fi introdus într-o clasificare: *tyDao* din ideile noastre nu este *dao* cel peren. Numele din vocabularul vostru nu este numele peren" (*Daodejing* 1).

Taoismul este o tradiţie iniţiatică şi din cauza aceasta e dificil de cunoscut pe deplin. Textele revelate sunt păstrate cu religiozitate de către adepţi şi sunt explicate în taină de către maeştri; niciodată divulgate unor oameni anonimi. Dar deja citind *Daodejing* (jumătatea secolului al III-lea î.Hr.) sau zăbovind asupra paginilor din *Zhuangzi* (secolele IV-1I î.Hr.), se constată imediat un stil diferit în

argumentaţia filosofică. Învăţăturile au un ton domol şi totuşi provocator. Înţeleptul laoist îndeamnă la reculegere, dar mizează pe bizar, simte constrângerile limbajului şi privilegiază tăcerea meditaţiei. Iubeşte solitudinea şi fuge de onorurile puterii. Dar este de asemenea orgolios, ca urmare a propriei cunoaşteri, şi sfidează cu ironie limitările judecăţii comune. Nu predică, nu ia iniţiativa de a-i convinge pe alţii. Dar celui care caută şi care întreabă, el îi răspunde.

Tradiţia taoistă îşi are rădăcinile în negura Antichităţii; se iveşte prin secolele V-IV î.Hr., iar influenţa sa este evidentă deja în primele şcoli filosofice, în primele teoretizări politice, în descoperirile medicinei, dar istoriografia oficială îi ignoră instituţiile şi cultele. Ca urmare a afirmării confucianismului ca ideologie a imperiului, în China se creează o falie menită să dureze în timp: clasa cultivată care guverna statul urma etica şi doctrina confiiciene, în timp ce comunităţile locale se exprimau în religiozitatea taoistă, umilă, întotdeauna puţin marginală dar puternică, care trăia în organizaţiile săteşti, în sărbătorile comunitare, în textele secrete de meditaţie, în practicile trupului. În viaţa publică, chiar şi individul va respecta comportamentele rituale corecte şi se va supune normelor confuciene, pe când în particular el va căuta calea taoistă a libertăţii interioare şi a nemuririi.

În trecut, unii cercetători au formulat o distincţie între „taoismul filosofic" (*daojia*) care ar fi fost „adevăratul" taoism, născut prin secolul al IV-lea î.Hr., odată cu *Daodejing* şi cu *Zhuangzi*, şi un „taoism religios" (*daojiao*), văzut ca un amestec de culte şi de „superstiţii" care ar data de prin secolele II s-au III d.Hr. Studiile mai recente au abandonai această poziţie simplistă şi toate greşelile însumate: de fapt, diferenţa dintre cele două „suflete" ale taoismului e numai aparentă. Structuri liturgice taoiste existau deja cu mult înainte de 142 d.Hr., an în care mişcarea Maeştrilor Cerului este menţionată în documentele oficiale. Şi la vremea aceea e considerată drept „reînnoirea" unei tradiţii. Pe de altă parte, toate

expresiile taoismului, atât cele cu caracter mai speculativ, cât şi cele cu accentul mai puternic pe devoţiune, s-au recunoscut întotdeauna într-o viziune comună. În realitate, este vorba de o falsă problemă dictată de prejudecata de a privilegia, în analiza experienţei religioase, textele scrise şi a nu şti să sesizeze bogăţia unor conţinuturi în simbolismul practicii rituale.

*2. „Yin „şi „yang** şi cele Cinci Faze*

Schimbarea este rezultatul interacţiunii dintre două aspecte antitetice şi complementare ale lui *dao*: *yin* şi *yang*. Ele sunt calităţi ale formelor vieţii, modalităţi ale oricărei existenţe, care se exprimă într-o schemă de relaţii clasificatoare: *yin* e faţă *de yang* aşa cum e femininul faţă de masculin, întunericul faţă de lumină, recele faţă de cald, pasivul faţă de activ, potenţialitatea faţă de realizare, internul faţă de extern. Principiul diferitului şi cel al multiplului sunt de asemenea mărturii ale unităţii. Ele se generează şi se anulează, într-o viziune dinamică a realităţii. Eterna devenire provine din alternanţa lor, din prevalarea, rând pe rând, a uneia faţă de cealaltă, cu un respiro ciclic neîntrerupt: atunci când unul se exprimă în întregul său îşi generează deja contrarul. Este principiul ilustrat de simbolul foarte cunoscut al cercului împărţit în două părţi care se înfăşoară într-o spirală a expansiunii şi a contracţiei. Progresia universului este în permanenţă echilibrată de o dinamică a regresiei.

Este o modalitate de a raţiona tipică taoismului, unde opusele sunt relative şi egale ca valoare, unde o polaritate se transformă cu timpul în contrarul său. Înţeleptul taoist ştie să vadă umbra în miezul zilei, femininul în masculin, forţa în slăbiciune. Tradiţia sapienţială a Occidentului a fost dominată de opoziţii foarte puternice, ca Dumnezeu/lume, suflet/trup, realitate/aparenţă, bine/rău, în care primul termen este mereu superior din punct de vedere ontologic celui de-al doilea. Şi, în timp ce semnificaţia celui de-al doilea nu poate fi analizată şi înţeleasă pe deplin iară a recurge la primul, procesul invers nu a fost considerat legitim. În gândirea chineză, în

schimb, fiecare dintre cele două polarităţi conceptuale *yin* şi *yang* depinde de cealaltă şi o reclamă pe cealaltă pentru a fi înţeleasă.

Cele Cinci Faze – Lemnul, Focul, Pământul, Metalul şi Apa – sunt identificate de gândirea taoistă ca specificaţii ulterioare inerente elementelor naturii, ca „agenţi” care pun bazele varietăţii formelor lumii. În combinaţie cu *yin* şi *cu yang*, ele creează o schemă de o mult mai mare complexitate, care clasifică întregul real şi încadrează fiecare lucru într-un sistem dinamic de corespondenţe.

Logica clasificatoare nu e statică, ci constituie o înlănţuire politeţică: ca şi *yin* şi *yang*, şi cele Cinci Faze se întrepătrund, se produc alternativ în acelaşi ritm ciclic. Se distrug pentru a se regenera. Lemnul produce Focul, dar e la rândul său cucerit de Metal. Focul creează Pământul, dar este absorbit de Apă, Pământul generează Metalul, care însă la rândul său e cucerit de Foc şi aşa mai departe. Ciclul vital al universului este reglat de jocul unor echilibre schimbătoare în care diversele forţe ce îl animă nu sunt niciodată statice; energiile revin la starea originară pentru a-şi lua din nou avântul, într-o alternanţă echilibrată de alianţe şi de antagonisme, de afinităţi şi de respingeri, de creaţie şi de distrugere. Gândirea taoistă s-a concentrat întotdeauna asupra raportului dintre unu şi multiplu şi asupra articulaţiilor în care el se exprimă.

Principiile doctrinei *yin-yang* şi ale celor Cinci Faze vor oferi taoismului încă din Antichitate baza sa teoretică şi terminologia sa. Formularea definitivă a acestui sistem a fost realizată în timpul dinastiei Han (206 î.Hr. – 220 d.Hr.).

*3. „*Yijing*” şi tradiţia divinatorie*

Unul dintre multele filoane culturale care au dat viaţă taoismului a fost tradiţia aşa-numiţilorfangshi, experţi în astrologie, în geomanţie, moştenitori ai arhivarilor şi scribilor ghicitori din Antichitate (DIVINAŢIA*). Deţinători ai ştiinţei divinatorii, erau depozitarii unei cunoaşteri secrete, transmisă de la maestru la discipol şi bazată pe doctrinele cosmologice

yin-yang şi ale celor Cinci Faze. Afinitatea concepţiilor şi practicilor era atât de puternică, încât, cu timpul, tradiţia *fangshi* s-a împrăştiat şi s-a topit în cel mai larg curent taoist, şi multe texte de divinaţie care transmiteau practicile acesteia au fost încorporate în *Daozang*, Canonul taoist.

Yijing, *Clasicul schimbărilor*, transmite un sistem divinatoriu care ar data, se pare, din timpul dinastiei Zhou (1122 – 221 î.Hr.). Procedeul se bazează pe o serie de trigrame compuse în cerc, formate prin combinarea unor linii neîntrerupte (*yang*, începutul, identitatea, continuitatea) cu linii întrerupte (*yin*, sfârşitul, alteritatea, diversitatea). Toate combinaţiile posibile dintre două trigrame dau şaizeci şi patru de hexagrame şi simbolizează totalitatea realului. La descrierea tehnică s-a adăugat un text scurt şi enigmatic şi, în sfir sit, nişte comentarii. Maeştrii l-au considerat întotdeauna atât un manual de divinaţie, cât şi o lucrare cosmologică, care dezvăluia iniţiaţilor toate mecanismele universului. A fost inserat printre Clasicii confucieni şi într-o epocă mai târzie a devenit, datorită fascinaţiei simbolisticii sale ermetice, un text de speculaţie filosofică abstractă şi eterată.

Tehnicile divinatorii chinezeşti, răspândite în întreaga Asie Orientală, pot fi raportate în termeni generali la acelaşi mecanism logic: viitorul poate fi descifrat în trăsăturile clare ale lui *Yijing*, sau în crăpăturile produse de foc pe carapacea unei ţestoase, sau pe omoplatul unui cerb, sau chiar în liniile tensiunilor secrete care unesc elementele unui peisaj natural. O tradiţie milenară, studiată în birourile curţii imperiale sau popularizată la sate, a continuat să aprofundeze tehnicile şi să-i aplice principiile până astăzi, nu numai pentru o judecată aproximativă asupra unui viitor fast sau nefast, ci pentru a descoperi alegerile care trebuie făcute la momentul potrivii. E posibil ca schimbările culturale intervenite să fi pus în umbră această tradiţie, dar nu au anulat-o niciodată.

Cadrul în care se decodifică mesajul e constituit de

un ansamblu de propoziţii clasificatoare de complexitate variabilă. Principiul ordinii elementelor din univers joacă un rol fundamental în interiorul unui sistem totalizant. Ideea de analogie îmbracă nenumărate aspecte, provoacă ecouri şi reflexii într-o tot mai vastă intersectare de referinţe. La sfârşitul acestor pasaje, coerenţa logică pare să fi devenit fragilă, dar chiar şi în această formă mai săracă relaţiile dezvăluie unitatea armonioasă a realului. Microcosmosul şi macrocosmosul coincid: niciun eveniment în sistemul conceptual presupus de divinaţie nu apare izolat, aşa cum niciun element nu este autonom. Logica procedeelor divinatorii de acest tip reflectă armonia captivantă a unui sistem matematic închis. Termenii taxonomici şi conceptele care îl presupun sunt considerate imuabile (fiinţa umană, anotimpurile anului, cele Cinci Faze), tot aşa cum imuabile sunt relaţiile reciproce (*yin* e faţă de femeie, de lună, de calm aşa cum-azig e faţă de bărbat, de soare, de mişcare etc.). Sistemul trebuie să fie totalizant şi trebuie să poată fi clasificat. Analiza prezicătorului este sincronică şi repetă raportul care determină unirea elementelor între ele. Paradigmele sunt cele care dictează problemele şi limitează resursele conceptuale pentru a te rezolva. Dat fiind că postulatele tradiţionale în cadrul divinaţiei nu sunt puse în discuţie şi dat fiind ca domeniul de acţiune se presupune a fi atotcuprinzător, orice răspuns la o problemă nu este altceva decât un *puzzle-solving* înăuntrul său. E o formă de raţionament care nu presupune sau nu utilizează principiul cauză-efect, ci relaţia de analogie.

Ghicirea unor evenimente viitoare sau trecute porneşte de la simboluri care deja le reprezintă în prezent. *Consecutio temporum* e suspendată în favoarea unui raport de simetrie care proiectează timpul într-o pură figuraţie spaţială. Tabla divinatorie este ca o *MANQALA** în care universul e reprodus pentru a fi perceput în forma atât de tentantă a unui moment de intuiţie. A cunoaşte destinul şi a descoperi un eveniment care există deja, a citi ceva care a fost deja anunţat, a transcrie o poveste viitoare

care a fost deja trăită. Unde sănătatea şi fericirea viitoare ale unui individ depind de condiţiile viitoare care există deja şi pe care ghicitorii sunt în măsură să le reveleze. Cunoscând jocul tainic al realităţii în care trăieşte, înţeleptul taoist se adaptează. Înţelegându-şi propriul destin, nu se ridică împotriva lui, ci i se supune cu sinceritate şi, supunându-i-se, îşi află cea mai autentică libertate. Urmând curgerea forţelor naturale, anulându-se, îşi găseşte adevăratul sine şi o profundă senzaţie de pace.

4. „Daodejing” şi „Zhuangzi”.

Timp de secole, maeştrii au crezut că esenţa doctrinei era deja conţinută în *Daodejing* şi în *Zhuangzi*. Desigur, metodele şi experienţele pentru a dobândi *dao* se schimbă în diferite epoci, odată cu revelaţiile misticilor, dar originalitatea concepţiilor, aşa cum este ea exprimată în aceste două prime texte, a rămas de importanţă crucială şi este indiscutabilă.

Daodejing, atribuit lui Lao-Zi, figură legendară de înţelept, este un text lipsit de înflorituri, incisiv, deseori obscur; stilul e grav, dând o senzaţie de mister, cu pasaje fulminante şi ermetice, interpretate adesea în modurile cele mai diferite. El se află în afara timpului şi a istoriei: nu există date, referiri la fapte sau persoane istoric definite. Prin caracterul său abstract, pare a dori să surprindă numai esenţialul. Poate e rezultatul, în plan filosofic, al celor mai vechi practici de longevitate, la care face aluzie în mai multe locuri. Introduce idealul înţeleptului taoist, o viziune bazată pe seninătatea interioară, care exaltă spontaneitatea, reculegerea, non-acţiunea (*wuwei*) şi respinge valorile tradiţionale, atât de înţepenite în raţionalitatea lor şi pompoase în moralismul lor. Textul exprimă un relativism riguros şi de aceea învăţătura sa urmează bucuros o logică a paradoxului, se joacă cu un limbaj ambiguu, conştient că realitatea ultimă a lui *dao* se află dincolo de cuvinte. Pentru Lao-Zi, gândirea care urmează un raţionament dihotomic, absolutizând diversităţile în opoziţii nete, nu va putea să ajungă niciodată la adevărul ultim. Acesta poate fi atins prin

intuiţia care depăşeşte orice dihotomie, în mintea care renunţă la prezumţia sa raţională şi se „goleşte” pentru a realiza *dao* care se află în ea.

Nu ştim nimic despre autorul lui *Zhuangzi*. Text de mare fascinaţie intelectuală şi izvor de permanentă inspiraţie religioasă, vorbeşte despre căutarea interioară a lui *dao* într-un un stil lucid, plin de fantezie şi de ironie, punând accentul pe experienţa mistică. În fundal există tema evadării din lume, şi utopia unei întoarceri a vârstei de aur se împleteşte cu aspiraţia ideală a unirii cu natura, într-o stare de calm şi de meditaţie profundă. Iese în evidenţă figura înţeleptului nemuritor, propus ca model de experienţă a mântuirii, şi textul ne oferă o descriere a lui precisă şi fantastică totodată: în uniune cu natura, în armonie cu sine însuşi, este pe deplin liber. El a realizat în sine *dao* şi este, aşadar, capabil de infinite schimbări, rămânând totuşi mereu el însuşi, unic şi „adevărat”.

Literatura taoistă din epoca Han se îmbogăţeşte cu comentarii lu’ aceste două texte fundamentale şi cu lucrări despre arta de „a hrăni principiul vital”: instrucţiuni privind meditaţia, norme etice, cunoştinţe medicale. Apar de asemenea primele hagiografii ale înţelepţilor taoişti. Mişcarea Maeştrilor Cerului redactează Registrele şi Poruncile, texte care tratează despre iniţieri şi scheme de cult, şi alcătuiesc prima literatură liturgică a taoismului, transmisă iniţiaţilor. În secolul al V-lea d.Hr., şi prin influenţa tradiţiei budd’histe, a fost compilat primul Canon Taoist, *Daozang*, şi toate marile dinastii au propus câte o reeditare, adăugându-i noi texte. Astfel se elabora marea sinteză taoistă din Evul Mediu. Dintre aceste culegeri străvechi, singura care supravieţuieşte este ultima, Canonul dinastiei Ming, editat în 1447, cu un supliment în 1607, şi cuprinde aproape 1500 de lucrări filosofice şi religioase.

5. *Trupul fizic, trupul cosmic* învăţătura predată de maeştri a continuat să menţină viu idealul unei vieţi de solitudine („individualistă”, „egoistă”, o vor eticheta confucienii), de observare atentă a naturii, a ritmurilor ei,

a legilor ei, în căutarea unei sintonii mai intime cu ea.

La bază se află o intuiţie profundă: există o simetrie de multiple relaţii analogice între structura şi caracteristicile universului şi cele ale trupului omenesc. Sunt două lumi speculare: microcosmosul trupului corespunde în fiecare punct universului, este imaginea lui fidelă. Cele care, în definitiv, fac să trăiască metafora trupului-univers sunt o ontologie şi o cosmologie fixate pe rigoarea unui sistem totalizant de corespondenţe şi combinaţii între *yin* şi *yang*, şi pe cele Cinci Faze şi pe modalităţi de raţionament de lip corelativ. Nu că aştrii ar influenţa trupul, aşa cum considera tradiţia cosmologică europeană: filosofia chineză tradiţională afirmă că toate realităţile universului „extern” au aceeaşi identitate cu cele care compun universul „intern” al trupului, simetrice în ordinele respective, care trăiesc aceleaşi ritmuri, legate de relaţii de analogie.

Lucrarea cea mai veche care descrie fiziologia taoistă, chiar dacă în termeni sibilini, este *Huangtingjing*. Trupul taoist, asemenea universului, e împărţit în trei părţi, fiecare dintre acestea gravitează în jurul unui centru, câmpul de cinabru, unde sălăşluiesc manifestările lui Unu primordial. Viaţa şi moartea se împletesc şi alternează: într-adevăr, în cele trei Câmpuri locuiesc şi cele Trei Cadavre, fiinţe de natură htoniană, purtătoare de moarte. Cele cinci planete, cei cinci munţi sacri, cele cinci anotimpuri etc. corespund celor cinci organe (ficatul, inima, splina, plămânii, rinichii), celor cinci sentimente (mânia, plăcerea, concentrarea, tristeţea, frica) etc.

Din ideea că omul este cosmosul într-o proiecţie mai mică şi închisă derivă două parcursuri de realizare interioară pe care le-au transmis maeştrii. Primul e caracterizat printr-o abordare „obiectivă” care porneşte de la studiul „trupului cosmosului” pentru a ajunge la om. El caută *dao* în mişcarea stelelor, în curgerea fluviilor, în comportamentul animalelor şi în viaţa plantelor; nu le percepe din punct de vedere ontologic diferite de sine, ci unite prin acea simetrie profundă care face ca

descoperirea elementelor naturii să fie văzută ca o revelaţie treptată a propriei fiinţe. Din această orientare se naşte marea tradiţie ştiinţifică chineză a astronomiei, a ingineriei hidraulice, a agronomiei, a medicinei, a acupuncturii.

Există şi un alt itinerar către cunoaşterea taoistă, un parcurs „subiectiv”, o cale mistică. Adeptul, închis în meditaţie, străbate un parcurs de contemplaţie interioară. Cu cât avansează cu mintea, cu atât vederea sa pătrunde în propriile viscere şi devine cu o tot mai mare limpezime conştient că trupul său este imaginea universului: ochii sunt soarele şi luna, plămânii – norii, palatul roşu-aprins este inima, o pădure deasă şi întunecoasă este ficatul. În schemele „peisajului” interior elementele iconografice nu sunt rodul unei alegeri întâmplătoare, ci se leagă de un ansamblu coerent de semnificaţii simbolice care îşi are rădăcinile în viziunile şamanice despre locurile paradiziace, în lainicele procese alchimice şi în tehnicile corporale pentru a obţine nemurirea. În această „lume în mic”, arborele mereu verde (coloana vertebrală) este metafora longevităţii, a acelui *axis mundi* care leagă cu ramurile sale Cerul şi cu rădăcinile sale Izvoarele Galbene (infernul). De la pădure, viziunea interioară ajunge la muntele sacru, cu baza îngustă care se lărgeşte în partea de sus ca o ciupercă, rădăcină a omului, loc în care e păstrat spiritul său vital. Sursă a vieţii şi a morţii: cavitatea interioară trimite la imaginea grotei, a intrării strâmte şi ascunse spre Lumea de Dincolo pe care numai iniţiatul reuşeşte să o străbată, pentru a reveni la începutul creaţiei, pentru a se întoarce în uterul mamei pământ. În centrul său, în locul cel mai întunecos, contemplaţia interioară se deschide asupra Câmpului de cinabru: lac adânc, izvor nesecat de viaţă şi de fertilitate, este sursa elixirului nemuririi. Apele sale pure şi nemişcate îl fac să semene cu o oglindă şi astfel devine simbolul „Purităţii Golului”, al stării senine a minţii în meditaţie despre sine însăşi.

6. ¡dealul non-acţiunii şi căutarea lui Unu

Calea taoistă afirmă că realizarea cunoaşterii este în non-acţiune. Pare paradoxal, dar e coerent cu sistemul de gândire. Pe de altă parte, taoismul obligă în permanenţă mintea să se supună unei logici non-euclidiene care e totuşi riguros raţională. Această idee-cheie a fost interpretată în două moduri. Într-un prim sens, ca pacea exaltată de Lao-Zi, tăcerea interioară, imobilitatea în concentraţia mistică. Ceea ce în *Zhuangzi* este „postul minţii" şi se leagă de tema „păstrării lui Unu". Descrie o atitudine ideală de închidere către exterior într-o meditaţie care este preludiul plutirii sufletului în zborul extatic. Într-un al doilea sens, ca o capacitate de a se contopi în legile devenirii, de a urma cu umilinţă procesele naturale. Simţindu-se împăcată cu sine însăşi şi lăsându-se să acţioneze în mod spontan în armonie cu *dao*, mintea detaşată de frământările lumii se limpezeşte ca o oglindă. Să stai liniştii, să evoluezi în sintonie cu schimbarea lucrurilor, aceasta este Calea de „a hrăni spiritul". Întrucât *dao* este acelaşi în natură ca şi în om, pe măsură ce înţeleptul cunoaşte mecanismele tainice ale schimbării el nu intervine, ci se lasă în voia armoniei, uitând de propriul eu. Nu e atât de nesăbuit încât să acţioneze împotriva naturii: străvechea înţelepciune îl învaţă că ar acţiona împotriva lui însuşi.

În unele pasaje din *Daodejing*, Lao-Zi recomandă adeptului să se comporte astfel încât sufletele lui spirituale şi corporale „să-l îmbrăţişeze pe Unu"; dar el nu este explicit în legătură cu exerciţiile ascetice şi cu experienţele mistice la care face aluzie. Textul din *Zhuangzi* e mai clar şi descrie stările alterate ale conştiinţei care duc la uniunea cu *dao*. *Dao* nu este dumnezeu, dar se încarcă de semnificaţii sacrale. Experienţa extatică nu e accesibilă tuturor şi nici nu e o dimensiune spirituală permanentă, dar, atunci când adeptul ajunge la extaz, el se află în comuniune cu toate fiinţele şi încearcă beţia zborului, ameţitor de liber, în spaţiu. În faza ultimă a zborului este calmul. Absorbit în nemişcare, înţeleptul taoist realizează un vis care poate a

obsedat spiritul uman încă de la origini: să se contopească în tot, să recupereze unitatea dintre sine şi lume, să reconstituie non-dualitatea virtuală de mai înainte. Maestrul taoist nu fuge de oameni, el poate să fie în acelaşi timp „în afara lumii” şi să trăiască o viaţă obişnuită în societate.

Fără îndoială că străvechea tradiţie şamanică a influenţai gândirea şi practica taoismului. Primul capitol din *Zhuangzi* se deschide asupra viziunii călătoriei extatice. Tema zborului în paradisurile zeilor şi ale nemuritorilor este de asemenea prezentă în *Chuci*, culegere de poezii din secolele al III-lea şi al II-lea î.Hr., expresie a tradiţiilor şamanice din sud. Numele însuşi al preotesei posedate de zeu, *Linghao*, a căpătat o importanţă esenţială în tradiţia taoistă. Dar există o deosebire fundamentală: călătoria mistică a maestrului este mai ales un parcurs înăuntrul minţii sale, în „ţinutul său interior şi lainic”. Şamanului i s-a lăsat practicarea, judecată inferioară, a unei călătorii „exterioare”, deseori cu scopul de a exorciza divinităţile malefice. În plus, riturile şamanice sunt considerate vulgare, aceasta şi pentru că sunt însoţite de sacrificii sângeroase aduse divinităţilor nefaste din tărâmul morţii (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*).

Încă de curând, în Taiwan şamanul („maestrul cap roşu”) şi maestrul taoist participau la ritul comunitar. Şamanul e posedat de divinităţi şi profetizează viitorul. Dar tradiţia spune că, în realitate, maestrul taoist este cel care, stând deoparte, în tăcere, îl îndrumă în rit: el este cel care călăuzeşte divinitatea să intre în trupul şamanului şi îl controlează pe acesta prin concentrarea sa mentală, asemenea unui păpuşar care mişcă pe scenă o marionetă.

7. Taoismul ţi înţelepciunea confuciană

Deseori maeştrii taoişti au considerat înţelepciunea lui Confucius şi a lui Mencius drept o pură ţicneală. Deoarece încătuşează prin riturile şi regulile sale acţiunea spontană a naturii; deoarece impunerea oricărui model preconstituit care să încarneze un construct etico-politic îl

violentează pe om, tot aşa cum virtuţile sociale întunecă puritatea unui principiu, ca *dao*, care se află dincolo de bine şi de rău. Dar este meritul culturii chineze de a fi ştiut să păstreze originalitatea ambelor discursuri, chiar dacă deseori ele erau contrare, intuind în disonanţa lor o armonie creatoare mai profundă.

O opţiune fundamentală condiţionează gândirea confuciană clasică: ea îl aşază pe om, în realitatea lui de „fiinţă socială”, ca unic obiect al propriei speculaţii. În *Lunyu*, Confucius (Kong Fuzi, 551 – 479 î.Hr.) utilizează pentru prima oară cuvântul *dao*, dar ceea ce caută este cursul just al raporturilor sociale, Calea oamenilor, mai mult decât *dao* din Cer. Discipolului Jilu, care cere lămuriri în legătură cu îndatoririle faţă de zei, Confucius îi răspunde: „Dacă nu eşti încă în stare să-i slujeşti pe oameni, cum ai putea să slujeşti spiritele?” întrebat în legătură cu moartea, el exclamă: „Dacă nu ai înţeles încă pe deplin viaţa, cum ai putea să înţelegi moartea?” (*Lunyu* 20.11.12). Lumea divină are rol de fundal într-un cadru unde atenţia este toată îndreptată către problema experienţei sociale şi a destinului omului în dinamica istoriei. Desigur, opţiunea de a defini cu severitate limitele discursului despre adevăr a fost rodul momentului istoric (perioada pre Qin, între 600 şi 200 î.Hr.) care, prin înflorirea diverselor şcoli, a propus o regândire religioasă şi filosofică, alcătuită din întrebări radicale, dintre care prima despre natura şi despre posibilităţile cunoaşterii. Dar adevărat este şi faptul că tradiţia ulterioară maeştrilor confucieni nu va pune în discuţie aceste graniţe, până la confruntarea cu marea metafizică buddhistă. În joc nu e problema religioasă ca atare: pentru confucieni, ritualitatea sacrului este la fel de utilă pentru armonia socială pe cât de dăunătoare e în schimb orice speculaţie despre divin. „A respecta spiritele şi zeii, dar a-i ţine la distanţă, acesta e un semn de înţelepciune” (*Lunyu* 11.6.22).

Cum pentru cunoaşterea taoistă principiul ultim este imanent lumii, nici lui Confucius nu-i era greu să accepte

că „legea”, „voinţa” Cerului despre care vorbea uneori nu era altceva decât ontologizarea acelei unice ordini naturale, morale şi cosmice care se manifesta în om şi în societate. Întrucât Calea confuciană este o cercetare asupra omului, asupra virtuţilor care exaltă natura lui, asupra sensului celui mai profund, sacral, al acţiunii sale în societate. Iar paginile din *Lunyu* pun întrebări despre semnificaţia libertăţii şi despre sensul destinului, despre bine şi despre rău. Figura idealizată a Maestrului e lucidă, împăcată, ironică şi prin cuvintele sale ne aduce în minte nouă, cititorilor, luminozitatea şi limpezimea unui dialog socratic. A spune despre confucianism că e o „ştiinţă a politicii” ar însemna o limitare a lui. Generaţii de literaţi şi de guvernanţi vor afla în paginile clasicilor călăuza către o creştere interioară, către un umanism integral şi vor căuta să-i retrăiască idealurile.

„Eu transmit, nu creez; cred în cei vechi şi îi preţuiesc” (*Lunyu* 11.7.1). Trecutul îndepărtat este asumat deci ca o paradigmă ce trebuie statornic păzită cu durere şi cu devoţiune. „Numai cel ce înţelege în profunzime noul prin studierea a ceea ce este deja cunoscut e demn să devină un Maestru” (*Lunyu* 3.2.11). Confucius îşi considera mesajul drept o „transmitere” a unor valori uitate, chiar dacă de fapt el a fost prelucrarea genială a unei cunoaşteri noi care se inspira din cea veche. De aici importanţa studierii clasicilor care perpetuau amintirea vârstei fericite a „regilor înţelepţi”. Sunt texte deschise la comentariul omului cult care caută semnificaţiile lor mai ascunse. Aproape toţi filosofii chinezi de după Confucius, pentru a-şi exprima gândirea, vor alege această tehnică a comentariului: vor prefera, adică, să inoveze „cu cuvintele înţelepţilor, care sună a vechi” (*Mozu* 85.48.22) şi „să descopere”, ca şi cum ar fi trăit deja într-o perioadă din trecut, ceea ce în realitate este viziunea lor diferită despre viitor.

Idealul „omului superior” cuprinde virtuţi atemporale. Dintre toate, *ren* e cu siguranţă cea mai importantă, dar şi cea mai greu de definit, deoarece este

ca un nucleu cu faţete percepute a fi în armonie între ele: e bunăvoinţa, atenţia afectuoasă, coparticiparea la evenimentele fericite sau dureroase ale celorlalţi, dar e şi fermitatea, hotărârea bărbătească; se bazează pe capacitatea, disciplinată printr-un continuu exerciţiu spiritual, de stăpânire de sine cu scopul de a dizolva aspectele negative ale propriului eu şi de a domina orice tentativă de a urmări un avantaj personal. Cunoaşterea Căii nu devine cunoaştere adevărată dacă nu se realizează în mod activ în justiţie. Există o permanentă interacţiune între căutarea armoniei interioare şi armonia socială, între cultivarea personală şi responsabilitatea politică, între cunoaştere şi acţiune în cadrul familiei, ca şi în cel al statului. În acest sens, doctrina confuciană înseamnă cale morală, cale politică şi chiar şi de mântuire, întrucât impune guvernarea prin exemplu, călăuzirea supusului făcându-l să-şi descopere şi el adevărata natură. Autoritatea înţeleptului se opune foitei armelor; carisma virtuţilor lui conferă acţiunii sale de a guverna o respiraţie mai amplă, care merge dincolo de cinismele jocurilor puterii. Trebuie să se pornească de la o definire clară a paradigmei ideale şi aceasta să fie confruntată cu realitatea cotidiană: dacă realitatea nu e conformă modelului, acesta nu trebuie să fie adaptat la caracterul schimbător al realului, ci dimpotrivă, prin învăţare, trebuie ca realitatea nestatornică să fie „călăuzită” pentru a se adapta la desăvârşirea modelului. Deseori oamenii de ştiinţă au contrapus normativităţii sistemelor etice occidentale descriptivitatea sistemului confucian care se bazează pe învăţământ, şi pentru care norma supremă este integrarea idealului „omului superior”. Confucius acceptă legile ca mediere inevitabilă între tensiunile din societate şi forţa aparatului guvernării, dar măsoară succesul guvernantului după cât de puţin a fost necesară aplicarea lor.

Sunt în joc două postulate fundamentale, elaborate de Mencius (Meng-Zi, cca. 372 – 289 î.Hr.), la care tradiţia literaţilor mandarini nu va mai renunţa niciodată, în ciuda

vicisitudinilor istoriei: şi anume că natura umană este bună şi se bazează pe valori altruiste; aşadar, omul, cunoscând binele, nu va putea decât să-l realizeze. Există convingerea că atunci când ajungi să-ţi stăpâneşti propriul eu, astfel încât te poţi vedea pe tine însuţi şi pe ceilalţi în perfectă armonie, te poţi adapta în mod spontan la normele de conduită corectă. Există o contradicţie profundă la baza tradiţiei confuciene: pe de o parte, se afirmă că numita Cale se bazează pe virtuţi „sociale” şi necesită o implicare emoţională faţă de ceilalţi pentru a fi realizată, dar, pe de altă parte, se interpretează sentimente şi emoţii ca fiind forţe obscure, „egocentrice”. Dacă natura umană ar fi fost considerată rea, judecarea mişcărilor tainice ale sufletului ca fiind la fel de perverse ar fi fost un lucru coerent. Dar pentru confucianism natura umană era bună: de aceea, evaluarea emoţiilor şi a dorinţelor – necesare, dar periculoase – devenea mult mai complexă şi mai ambiguă. Răspunsul era de o importanţă crucială pentru nişte filosofi care urmăreau să stabilească un echilibru între căutarea desăvârşirii morale şi exigenţele acţiunii politice. Moraliştii ortodocşi erau foarte conştienţi că emoţiile şi dorinţele reprezentau expresia autentică a individualităţii şi nu puteau fi suprimate; astfel, au pus la punct o modalitate de a le controla la maximum, pentru a le supune logicii îndatoririlor sociale. Atunci când mintea era calmă, lipsită de orice implicare emotivă, natura ei „limpede ca o oglindă”, în armonie cu lumea, aparţinea binelui. Dacă în schimb era dominată de dorinţă, activa emoţii violente şi „egoiste”, iar omul era responsabil de excesul acesta. Ne aflăm în miezul problemei: atât pentru gândirea confuciană, cât şi pentru speculaţia taoistă, problema binelui şi a răului este în ultimă instanţă aceea a „domesticirii” pasiunilor, pentru a le sublima în Cale. De aceea sentimentele erau definite drept bune numai atunci când se dovedeau moderate şi în sintonie cu sentimentul social, iar dorinţele erau acceptate numai atunci când se reduceau la nevoi fizice esenţiale. Aceasta explică importanţa atribuită riturilor (*li*). Tradiţia confuciană

insista asupra funcţiei lor calartice pentru a dezvolta acele stări interioare „bune” care pun bazele relaţiilor sociale. juste”.

Li delimitează un concept complex, care cuprinde ceremoniile, dar şi normele tradiţionale de comportament întemeiate pe onoare, respect şi demnitate. Este modul optim de a reuşi convergenţa, în anumite situaţii, a interiorităţii virtuţilor individului cu exigenţele grupului social. Confucius a semnalat pericolul de a se pierde în formalisme găunoase (va fi acuzaţia pe care taoişlii o vor arunca mereu literaţilor confucieni), dar subliniază interdependenţa dintre formă şi substanţă, dintre gândire şi acţiune, dintre starea interioară şi comportamentul exterior. Manifestările rituale trebuie să fie sincere şi trăite cu participare şi în mod conştient, pentru a face ca propriul suflet să adere la modelul ideal implicit ritului. Exaltat de o aură de solemnitate, de respect, de sacralitate profundă, /; a căpătat accepţiunea de comportament autodisciplinat în măsură să garanteze conformitatea faţă de tradiţie şi autoritate.

În gândirea taoistă, organizarea socială îşi află legimitatea prin faptul de a reflecta structura universului pe de o parte, şi a corpului omenesc, pe de alta. Se creează astfel o legătură strânsă între calea desăvârşirii interioare şi ritualul public: pentru taoism, ambele exprimă căutarea unei ordini mai autentice. Chiar şi ordinea universală trece prin cea a statului şi a fiecărui individ. *Zhishen zhiguo*, „a guverna propria persoană, a guverna imperiul”: prinţ în spaţiul său purificat şi recules, demiurg divin al trupului-univers al său, maestrul (aoist, celebrând riturile, îndeplineşte un rol asemănător celui al împăratului care controlează şi menţine armonia forţelor statului. Dar maestrul nu impune o acţiune; el cunoaşte forţele care animă realul şi le urmează în convingerea că ordinea se instaurează în mod spontan doar atunci când oamenii nu intervin.

Este utopia străveche a unei societăţi fără ierarhii, a unor oameni care, liberi de prejudecăţi, de convenţii

sociale, de încătuşarea unor legi, ştiu să-şi regleze singuri problemele şi care, într-o simplitate originară regăsită, realizează *dao*. La vârf, depărtat şi solitar, împăratul, fiu al Cerului, garant al armoniei dintre ordinea universului şi ordinea societăţii, guvernează ca un înţelept taoist, fără a impune nimic. O dată atinsă înţelepciunea, găsindu-şi în sine echilibrul şi înţelegând destinul, detaşat de pasiuni, carisma care emană din el face ca statut şi guvernarea să se modeleze după el. „Întrucât înţeleptul a spus: dacă eu practic non-acţiunea, poporul se transformă de la sine. Dacă iubesc liniştea, poporul se îndreaptă de la sine. Dacă eu sunt fără dorinţe, poporul se va întoarce de la sine către simplitate" (*Daodejing* 57). Chiar şi Confucius, care se situa pe o linie teoretică opusă, a ajuns la concluzii asemănătoare.

Idealul guvernantului înţelept pe care îl încarnează *dao*, la fel ca şi semnul „marii păci" pentru restaurarea armoniei sociale în descompunere, va căpăta, în cursul istoriei chineze, roluri diferite şi opuse: va fi teoretizată de literaţii de la curte, care vor face din ea sursa de legitimitate a autorităţii dinastiei, dar va reprezenta şi speranţa, în cheie religioasă, a marginalizaţilor, pivotul utopiei unor mişcări milenariste de revoltă (Turbanele galbene, Lotusul alb, Taiping).

Astfel, taoismul, spre deosebire de confucianism, va trăi mereu în raporturi de ambiguitate cu puterea statului. În parte înăuntrul legalităţii, dar deseori în marginea ei, mai înrădăcinat în societatea rurală, mereu pe poziţie critică, liberă, autonomă. Unii maeştri taoişti, ca Dongfang Shuo, „nemuritorul exilat pe pământ", vor deveni consilieri ai împăratului. Alţi maeştri în schimb, după modelul celor mai clasice hagiografii, vor trăi departe, în munţi, refuzând să se prezinte la curte chiar şi atunci când erau invitaţi personal de suveran.

8. Calea Maeştrilor Cerului

Nu se poate vorbi despre o „biserică" taoistă puternică şi unitară care de-a lungul secolelor să fi dobândit un rol de apărare a ortodoxiei doctrinei şi a

riturilor. Comunităţile locale, chiar dacă erau legate de alte comunităţi, s-au bucurat întotdeauna de o largă independenţă.

Prima tradiţie de cult taoistă despre care există o informaţie sigură este cea a *Transhidao*, Calea „Maeştrilor Cerului”. Atunci când ordinea aristocratică a dinastiei Han s-a destrămat, a apărut organizarea religioasă locală, ascunsă până atunci evidenţelor oficiale. În special în regiunile Sichuan şi Shaanxi, comunităţile rurale au fost administrate de bărbaţi şi de femei hirotoniţi de mişcarea Maeştrilor Celeşti, şi au fost capabili să garanteze, însufleţiţi de idealul noii apariţii pe pământ a lui Lao-Zi, libertatea şi pacea în interiorul teritoriului lor.

În 142 d.Hr., Zhang Ling, mai cunoscut ca Zhang Daoling, a anunţat că Taishang Laojun, adică Lao-Zi divinizat, îi apăruse pe muntele Heming pentru a-i revela începutul iminent al unei noi ere, al unei noi ordini cosmice în care avea să prevaleze adevăratul *dao*, şi pentru a-i da sarcina de a predica, în calitate de vicar al său şi de Maestru al Cerului, o nouă doctrină „corectă şi unitară” menită să elibereze lumea. Numai cei care aderau la alianţa cu puterile nemuritorilor taoişti, numai cei aleşi, cei „puri”, aveau să supravieţuiască catastrofei vechii lumi. Ei ar fi fost „poporulsămânţă” al noii ere.

Vechile „dioceze” se aflau pe munţii sacri, şi de trei ori pe an familiile credincioşilor se îndreptau într-acolo pentru a-şi ţine adunările (cele trei „administraţii”, a Cerului, a Pământului, a Apei) purtând cinci baniţe de orez pentru rezerva colectivă de alimente; de aici numele de *wudoumidao*, „*dao* al celor cinci baniţe de orez”, sub care era cunoscută mişcarea. Templele slujeau de fapt şi ca refugiu pentru ţărani în caz de război, de dezastre naturale sau de foamete.

Între 424 şi 448, Kou Qianzhi a imprimat mişcării o cotitură novatoare, câştigându-şi faima la curtea dinastiei Wei din nord. Odată cu el, Maeştrii Cerului nu au mai fost legaţi doar de lumea rurală, ci au început să predice în mediile culte ale capitalei. Noua tendinţă a lui Kou

Qianzhi, care spunea că primise o revelaţie din partea maestrului Lao, era influenţată de idealul confucian al unei societăţi ordonate ierarhic, al unei clase guvernante care avea respect pentru rituri, era sensibilă la rigoarea morală şi în stare să conducă la naşterea erei „marii păci”. În Canon este păstrai textul său, *Laojun Yinsong Jiejing* care, promulgat în întreg imperiul prin voinţa noii dinastii, a întemeiat în realitate un nou cod al Maeştrilor taoişti. Prin secolul al VIII-lea, familia Zhang, care oficia în templul de pe muntele sacru Longhu, s-a proclamat singura deţinătoare autentică a tradiţiei şi s-a ajuns astfel la crearea unei forme de organizare centralizată gestionată de o putere cu caracter ereditar. La sfârşitul epocii celor Şase Dinastii (420 – 589), a fost redactată o mare culegere de texte ale Maeştrilor Cerului, *Zhenyi Fawen*, completată apoi sub dinastia Tang (618 – 907). Încă în secolul al IX-lea erau răspândite templele dedicate sfinţilor mai populari – printre care întemeietorul, Zhang Daoling –, iar hagiografiile le perpetuau amintirea exaltându-le virtuţile prodigioase.

Adepţii, bărbaţi şi femei, după o perioadă de ucenicie rituală şi de studiere a doctrinei misterice, erau unşi maeştri şi primeau cu mare solemnitate scrierile despre rituri şi despre formulele sacre, manualele pentru meditaţia corectă şi, în fine, un „registru” care le definea rangul în ierarhia atât terestră, cât şi celestă, cu lista spiritelor pe care le stătea în putere să le evoce, precum şi cu numele şi faptele credincioşilor. Registrul avea valoarea unui talisman preţios transmis prin generaţii, pentru că el parafa în mod „oficial” o legătură între credincios, Maestru şi divinităţile care guvernau destinul.

Maeştrii nu practicau celibatul, trăiau în familie, desfăşurau o muncă şi participau la viaţa cotidiană a comunităţii. Oficiau riturile satului, predau doctrina comentând *Daodejing*, îi îngrijeau pe bolnavi prin tehnicile ştiinţei medicale taoiste şi prin forme de exorcism. Una dintre caracteristicile cele mai pregnante ale mişcării este aceea de a pune pe prim-plan acţiunea rituală; Maeştrii, în

decursul secolelor, vor utiliza de preferinţă simbolismul limbajului liturgic, ducându-l la expresii de o înaltă complexitate, pentru a transmite propria viziune religioasă, a certifica valorile lor şi a realizatehnicile nemuririi.

Templul aparţinea întregii comunităţi: era un loc de retragere şi de purificare, unde taoiştii comunicau cu Nemuritorii şi cu celelalte divinităţi ale *dao*, oferind tămâie. Cădelniţa, având forma unui munte sacru, era – şi este şi astăzi – punctul central al oricărui ritual. Deseori i se asociază un altar cu numele tutelar al solului care, în vremuri îndepărtate, era divinitatea ocrotitoare a satului. Tradiţia taoistă l-a adăugat cu seninătate la panteonul său, reinterpretând figura şi perpetuându-i cultul umil şi străvechi.

În epoca în care se forma curentul Maeştrilor Cerului, în provinciile din nord-vestul Chinei se alcătuia o altă mişcare taoistă, *Taipingdao*. Asemănătoare cu *Transhidao* în structura organizatorică înrădăcinată la sate, era animată de o mult mai puternică viziune mesianică de mântuire universală. Fondatorul ei, Zhang Jue, insista asupra urgenţei unei convertiri interioare radicale la idealurile *dao* şi, inspirându-se din vechea utopie chineză, predica visul unei reîntoarceri la epoca mitică de aur a guvernanţilor înţelepţi. În 184 a lansat semnalul de revoltă pentru a răsturna dinastia decadentă Han, pentru a cuceri puterea imperială şi a instaura o lume a păcii de săvârşite (*taiping*), a înţelepciunii şi a egalităţii. La scurt timp, s-a îmbolnăvit şi a murit, iar adepţii săi, „Turbanele galbene”, au fost înfrânţi şi au intrat în organizaţia Maeştrilor Cerului care se raliaseră revoltei. Au fost din nou înfrânţi, şi Zhang Lu, care era şeful lor, a făcut în anul 215 act de supunere lui Cao Cao, recunoscând în el pe noul suveran. Acceptând să susţină noua dinastie, mişcarea Maeştrilor a primit recunoaşterea şi legitimarea imperiale.

9. Căutarea nemuririi încă de la primele texte, viziunea taoistă a mântuirii pare concentrată asupra

căutării longevităţii şi iluminată de idealul nemuririi, deoarece acela care realizează în sine ritmurile naturii şi ale ciclurilor cosmice trăieşte reînnoindu-se în permanenţă. Nemurirea nu e înţeleasă drept viaţa eternă de după moarte, ci drept prelungirea existenţei pământeşti, realizabilă prin tehnici psihofizice care îl învaţă pe înţelept să nu trăiască împotriva naturii, ci să-i cunoască armonia mai secretă şi, cunoscând-o, să realizeze desăvârşirea ei în el însuşi. Practicile au fost multiple (gimnastice, respiratorii, sexuale şi mai ales alchimice), menite să înlocuiască treptat organele muritoare cu organe nemuritoare, pentru ca trupul muritor să lase în sfârşit locul unui trup desăvârşit.

Omul de rând, care nu înţelege *dao*, este prizonierul destinului şi suferă în mod pasiv alternanţa vieţii şi a morţii. Dar înţeleptul taoist cunoaşte mecanismele propriului univers interior şi ştie să le controleze la perfecţie echilibrul; în acelaşi timp, el administrează energiile şi încearcă să se întoarcă la izvorul vieţii, dat fiind faptul că mişcarea înainte e văzută ca un proces de dispersie a energiei care duce în mod inexorabil la moarte. El cultivă în sine acel *qi* care este forţa dinamică ce animă universul, mereu prezentă în orice realitate.

Textele cele mai vechi vorbesc despre arta „hrănirii principiului vital”, care consta în urmarea unui mod de viaţă „pur”, caracterizat prin detaşare, calm, concentrare şi prin îngrijirea forţelor vitale (suflul, energia primordială şi esenţa seminală), evitând să le exploateze peste măsură şi în mod iraţional, şi făcându-le să circule în mod echilibrat în propriul trup pentru a le activa în mod armonios. Practicile dietetice constau în eliminarea din alimentaţie a anumitor alimente, cum ar fi carnea şi cerealele, despre care se credea că ar hrăni cele Trei Cadavre, forţe negative prezente în trup care sugeau din om energia vitală. Lipsite de hrana lor, slăbite, ele puteau fi eliminate, iar omul era salvat de la moarte.

Fangzhongshu este „arta camerei de dormit”. Maeştrii Cerului şi-au însuşit vechile rituri orgiastice de la

ţară, rafinându-le şi aprofundându-le semnificaţia de regenerare a omului şi a naturii. Idealul taoist a devenit cel al unei sexualităţi lipsite de sentimente, disciplinată din punct de vedere al ritualului, depărtată de orice exces de pasiune şi contrară procreării: adepţii trebuiau să-şi descătuşeze energia sexuală şi, în acelaşi timp, să o controleze prin reţinerea spermei şi să o sublimeze făcând să iasă în evidenţă esenţa creierului. După o perioadă de post şi rugăciuni, de exerciţii de respiraţie şi de contemplaţii asupra divinităţilor trupului, „îşi uneau suflările” înăuntrul unui spaţiu sacru care trimitea la punctele cardinale şi la trigramele din *Yijing*, urmărind paşii şi gesturile unui dans care plana în mod simbolic în cosmos. Uniunea lor făcea să reînvie armonia care unea *yin* şi *yang*> soarele şi luna, noaptea şi ziua, cerul şi pământul. Timp de secole, cu toate condamnările buddhiştilor la adresa „practicilor dorinţei”, uniunea sexuală a rămas una dintre principalele căi de „hrănire a principiului vital” şi de atingere a sfinţeniei. Ştiinţa acestor tehnici de control al energiei interioare a fost reasumată şi reînnoită de tradiţia alchimică.

Vechile practici alchimice, cunoscute ca *waidan*, „alchimia exterioară”, erau direcţionate către prepararea unei „pilule de viaţă lungă” care ar fi putut dărui trupului nemurirea. Permanenta speculaţie a înţelepţilor taoişti, pentru a pune în lumină analogiile tainice care guvernează realul în toate metamorfozele sale infinite, s-a concentrat asupra unei intuiţii cruciale: aşa după cum pământul, în taina adâncului său, printr-un lung proces de maturaţie produce aurul, metal pur şi rar, strălucitor şi etern, tot aşa şi trupul omului ar putea deveni „aur asemenea aurului” dacă ar reuşi să reproducă în sine acelaşi proces natural, dar accelerându-l în timp şi purificând în mod constant agenţii transformării. Se considera deci că nemurirea ar fi rezultatul desăvârşit al unei acţiuni care utiliza elementele şi forţele naturii şi le rafina din interior, întorcându-le spre propriul beneficiu.

Ce Hong (cca. 280 – 340), literat şi alchimist, în

paginile celebrului *Baopuzi* a lăsat o mărturie fascinantă despre această ştiinţă iniţiatică, despre tehnici, despre maeştri şi visurile lor. Dar lumea alchimiei exterioare ne rămâne în bună parte depărtată şi indescifrabilă: complexitatea experienţelor este apărată de caracterul tainic al speculaţiilor asupra analogiilor simbolice ale elementelor. Multe dintre mineralele utilizate pentru *elixirele* alchimice erau toxice, iar maeştrii taoişti cunoşteau acest lucru. Procedeele considerate inferioare cuprindeau chiar şi administrarea de droguri. Însă drogurile vegetale ale taoiştilor nu au fost clasificate de botanişti: cele mai deosebite sunt *zhi*, ierburi miraculoase care apar pe munţi numai celor iniţiaţi.

Odată cu trecerea secolelor, şi din cauza influenţei moralizatoare a confucianismului şi a buddhismului, practicile sexuale au devenit secrete, în timp ce alchimia exterioară s-a dezvoltat în direcţia unei experienţe tot mai spirituale, de meditaţie interioară.

10. Nemuritorii

Paginile din *Zhuangzi* au fixat imaginea nemuritorilor, o viziune luminoasă de libertate care va inspira toate hagiografiile. Nemuritorii trăiesc pe munţii sacri ai miturilor, pielea lor este albă ca neaua şi ca gheaţa, oasele lor sunt asemenea jadului, chipul strălucitor, o aureolă le înconjoară capul, întregul lor trup radiază lumină. Sunt de o amabilitate şi de o delicateţe virginale. Se hrănesc cu vânt şi beau rouă. Apar şi dispar, confundându-se într-atât cu mediul ambiant, încât nici nu se mai pol distinge de acesta. „Ies din pământ” sau „se ridică la cer” în mod magic, în plină zi. Trăindu-şi totala integrare în cosmos, ei zboară liber pe nori sau încălecând un dragon până în cele patru colţuri ale universului şi trec dincolo de oceane. Ei se transformă în infinitele forme ale lui *dao* şi trupul lor nu se degradează. Ei sunt „oamenii autentici”, „sfinţii” taoişti.

Printre figurile cele mai faimoase de nemuritori, tradiţia o venerează pe Xi Wangmu, Regina Mamă a Occidentului, Fata de Jad a Luminozităţii întunecate, mamă

şi soţie a Stăpânului lui *dao*, figură evazivă, enigmatică, păstrătoare a nemuririi şi regină a morţii; mai sunt apoi cei trei fraţi Mao, eremiţi pe muntele care le poartă numele; Pengzu, bătrânul de 800 de ani; cei Opt nemuritori, patroni ai unor categorii sociale şi atât de îndrăgiţi de devoţiunea populară, încât tradiţia literară a făcut din ei nişte eroi, zugrăvindu-i totuşi cu o anumită tentă senin umoristică, complet taoistă.

Au câştigat în jocul subtil, plin de răbdare cu timpul şi cu tainele sale. Înţeleptul taoist ştie că pe durata ciclurilor temporale apar uneori „perioade ascunse", momente de conjuncţii extraordinare care creează falii în ritmul regulat al timpului. Nemuritorii au ştiut să observe aceste breşe, au avut curajul de a le traversa trecând din timpul nostru obişnuit exterior, care merge spre moarte, la timpul interior care este reglat de o altă temporalitate şi care merge spre regenerare. De aceea ei pot vedea în viitor.

Ei au darul ubicuităţii şi oamenii îi venerează şi le invocă prezenţa. Într-adevăr, acolo unde ajunge un nemuritor, domnesc în mod spontan sănătatea trupului şi belşugul recoltelor, pentru că el cunoaşte secretele naturii şi este în stare să refacă armonia şi să vindece. Dar potrivii vechilor legende, nemuritorii se duc să locuiască în locuri paradiziace pe care speculaţia mai târzie şi le-a imaginat guvernate de o triadă divină şi de o ierarhie celestă: Penglai, insula fericită de dincolo de orizontul mării, sau foarte înaltul Kunlun, învăluit în tăcere, al cărui vârf atinge steaua polară şi ale cărui temelii se află în infern. Este posibil să se sesizeze prezenţa lor pe unii munţi sacri faimoşi, loc de pelerinaj. Dar înţeleptul taoist nu are nevoie să se deplaseze: în pacea reculeasă a odăii sale, el îşi aminteşte pasajele din *Zhuangzi* şi vechile peregrinări ale Maestrului la graniţele universului şi dincolo de cele patru mări şi, întocmai ca şamanii, care zburau în lumea zeilor şi a morţilor, întocmai ca vechii suverani care făceau înconjurul lumii pentru a da ordine spaţiului şi a afirma puterea regală, lot astfel el călătoreşte în meditaţie către

acele locuri extreme şi miraculoase ale cosmosului graţie cunoaşterii hărţilor iniţiatice ale universului, a sunetelor esoterice, a numelor secrete ale lui dumnezeu, care îi deschid vederea interioară.

11. Divinităţile

De-a lungul secolelor, devoţiunea laoistă a adoptat sfinţi locali şi eroi legendari, demoni şi suflete ale unor morţi neîmpăcaţi, reelaborând hagiografia şi iconografia lor, faeând din ei obiect de veneraţie sau de exorcism, şi în acelaşi timp redându-le figura eterată şi vagă. Maeştrii Cerului au reuşit în felul acesta să canalizeze formele credinţei antice şi să sublimeze în folosul lor fervoarea populară.

În imaginarul religios chinez, lumea ultramundană e structurată întocmai ca sistemul de guvernare imperial, şi orice comunicare între oameni, nemuritori şi zei utilizează deseori formulele jargonului birocratic. Chiar şi tradiţia Maeştrilor Cerului, atât de înrădăcinată în contextul rural, a adoptat schemele ierarhice inspirate din birocraţia Han pentru a defini în mod simbolic natura, rolurile şi comportamentele nenumăratelor divinităţi, alcătuind un fel de guvernare metaforică din împăraţi, regine, prinţi şi funcţionari celeşti ai lui *dao*, care menţineau pacea şi justiţia în lume. Erau nemuritorii, spiritele celeste şi terestre, divinităţile munţilor şi ale apelor, ale vântului şi ale tunetului, spiritele câmpului şi ale vetrei ele., simbolizare sacrală a foselor naturii şi expresie a schimbărilor lui *dao*. În liturghie se vor contura cu timpul două filoane: riturile pure pentru divinităţi şi nemuritori, şi riturile impure, pentru spiritele infernului.

Trupul a fost de asemenea conceput ca paradis interior, populat de zei. Meditaţia adeptului trebuia să ajungă să-l vizualizeze în vârful craniului, în centrul Purităţii Supreme, pe Taiyi, Marele Unu, cu chip omenesc şi cu trupul unei păsări fenix în cinci culori. Între sprâncene, învăluit într-un nor purpuriu, el îl recunoştea pe Yuanqi, înaltul Suflu Originar Infinit: nouă sunt chipurile lui, întrucât el este Stăpânul lui *dao*. Poartă

veşminte ţesute cu perle luminoase şi are capul încins cu coroana celor nouă virtuţi. Este steaua polară. Soarele în schimb, ochiul stâng al lumii interioare, este sălaşul Tatălui Orientului, suflul *yang* al primăverii, în timp ce ochiul drept, luna, este regatul Mamei Occidentului, suflul originar *yin*. Tatăl se numeşte „Non-acţiunea”, Mama „Natura”: din uniunea lor se naşte Omul Autentic Cinabru din Nord, adevăratul sine. Cele şase zeiţe care guvernează rinichii o înconjoară pe zeiţa Mamă şi sunt însărcinate cu destinul. În nopţile cu lună nouă, sau în timpul solstiţiilor şi al echinocţiilor, aceste Fete de Jad care au luat cunoştinţă de meritele şi de faptele nedemne ale omului, fac un raport despre acesta către Stăpânul lui *dao*. Şi astfel, dacă în ţara interioară organele au funcţionat bine, dacă zeii care le guvernează au întreprins fapte bune, dacă aştrii şi elementele naturale care îi înfăţişează şi-au urmat cursul, atunci trupului i se va prelungi viaţa. Atunci când în schimb armonia elementelor microcosmosului este distrusă, însemnările rele din registru devin semnele apropierii morţii.

LAO-ZI

Unica figură divină cu caracteristici „personale” este Lao-Zi divinizat. Începând de la jumătatea secolului al II-lea d.Hr., Lao-Zi încarnează modelul de desăvârşire spirituală al taoismului, se ridică la o dimensiune cosmică, întreaga sa legendă este o împletire de metafore. Lao-Zi este „trupul lui *dao*”, masculin şi feminin, care trăieşte în transformări succesive şi totuşi rămâne identic, deoarece formele sale, potrivit tradiţiei, sunt fazele unui ciclu care se autoperpetuează. Din Unul Autentic purced cele Trei Sufluri primordiale; cele Trei Sufluri se unesc şi formează Bătrânul Stăpân, care la rându-i său se preschimbă în trupul Mamei Li, în aceasta se coagulează o Perlă care creşte în pântecul ei şi devine corpul lui Lao-Zi, Unul Autentic. Se numeşte de asemenea şi „Bătrânul copil”, deoarece, tocmai când se naşte, după optzeci de ani de gestaţie, este aproape de moarte, în aceeaşi logică paradoxală a nemuritorilor care, îmbătrânind, au reuşit să

reproducă în ei înşişi condiţia unui fetus în uter. De aceea nu mor, pentru că au ştiut să unească începutul cu sfârşitul şi au închis cercul timpului.

Către sfârşitul dinastiei Song (960 – 1279), toată această creativitate aproape debordantă de imaginar sacru se cristalizează. Divinităţile se îndepărtează mai mult în cer, iar devoţiunea pare să uite că ele sunt faţete sau, ca şi nemuritorii, realizări ale lui *dao*. În rituri se conturează cu tot mai mare pregnanţă religioasă trei mari divinităţi, cei Trei Puri, mai presus de toţi ceilalţi zei. Ei îl încarnează pe *dao*, adevărul ultim care se reflectă pe cele trei planuri ale universului. Ulterior, zeul Yuhuang Dadi (Marele împărat Măreţ de Jad) dobândeşte tot mai multă importanţă, depăşeşte triadele celeste şi este apoi înălţat la nivelul suprem.

12. Tradiţia „Shangqing”.

La începutul secolului al IV-lea, China de nord a fost cucerită de „barbari” şi, urmând curtea imperială, mulţi au căutat refugiu în sud. Printre aceştia, şi Maeştrii Cerului. În acea perioadă cultura Chinei meridionale exprimase o elaborare proprie originală a doctrinei taoiste şi a tehnicilor nemuririi. Întâlnirea dintre cele două tradiţii nu putea să nu ducă la o reînnoire religioasă. Noul curent, *Shangqing*, şi-a avut originea în revelaţiile unui *medium*, Yang Xi, care, inspirat de Nemuritorii din cerul suprem, între 364 şi 370 a dictat nişte texte noi şi „adevărate”. Tao Hongjing (456 – 536), un faimos maestru, a clasificat scrierile sacre şi le-a comentat. Aceste lucrări iniţiatice, *Shangqing zhenjing*, de mare valoare literară, au marcat începutul noii ortodoxii, care relua temele esenţiale ale gândirii lui Ce Hong, armonizându-le cu elemente din *Transhidao* şi cu teme extrase din mituri şi culte locale. Cuprindea în afară de acestea, ceea ce era o mare noutate, diferite manifestări de început ale doctrinei buddhiste.

Cu *Shangqing* s-a format o nouă elită religioasă, bine organizată în comunităţi şi mănăstiri, care a lăsat pe planul al doilea curentul Maeştrilor Cerului. Solid bazat pe texte canonice, el dădea ascultare unor reguli de

transmitere de o disciplină riguroasă. Maoshan, muntele sacru aflat la sud de Nanjing, a devenit un centru faimos pentru studiul revelaţiei. Succesul mişcării a fost de durată: inspiraţia sa speculativă şi influenţa sa religioasă au fost semnificative cel puţin până în secolul al XI-lea.

Shangqing este o tradiţie mistică de căutare interioară în care concentrarea minţii, evocarea unor viziuni cosmice, redescoperirea fanteziei mitice contează mai mult decât actul ritual. Nemurirea rămâne scopul, dar ea nu mai este cucerită printr-un proces exterior şi prin folosirea unor substanţe alchimice, ci prin „contemplaţia interioară” ce transformă viziunea pe care o are adeptul despre lume şi despre sine însuşi. Hermeneutica sa se bazează pe nişte scheme de relaţii analogice din *Yijing* şi pe simbolismul scrierii sacre. Aici reia străvechea idee chineză, născută odată cu elaborarea sistemului de scriere în interiorul logicii divinatorii, şi anume că scrisul are în sine o putere sacră, o forţă creatoare, întrucât reprezintă forma adevărată şi tainică a fiinţelor; pentru cel care o cunoaşte, lumea este inteligibilă şi poate fi manipulată. Cu atât mai mult scrierile sacre, ca *Dadong Zhenjing*, sunt revelaţia naturii autentice a realului şi manifestare a harului Nemuritorilor. Şi totuşi nu sunt decât o „urmă” care descifrează lumea şi care porneşte din Cer. Într-adevăr, la început revelaţia a fost scrisă de zei cu caractere non-umane, folosind jad pe tăbliţe de aur, şi păstrată în paradisuri. Transmisă de la divinitate la divinitate către mii de fiinţe cosmice, ea a fost în sfârşit revelată oamenilor prin scrierea care le este proprie, mijloc inferior şi limitat. Astfel, textul sacru e dăruit de către maestru discipolului asemenea unei comori, deoarece el păstrează încă, închisă în simboluri grafice mai opace, lumina cunoaşterii divine. Scrierile au fost dictate şi trebuie să fie rostite în mod desăvârşit şi, făcând ecou recitărilor pământene, ele sunt cântate şi în Ceruri.

Mai mult decât să domine divinităţile prin gestul ritual, adeptul trebuie să se unească cu ele într-o rugăciune spontană, şi atunci zeii îl hrănesc cu efluvii

divine, ajutându-l în asceza sa, şi îi înmânează cheile împărăţiilor cereşti. Doctrina promite într-adevăr adepţilor accesul în Cerul Purităţii Supreme, populat de „oameni adevăraţi”, un paradis mult mai strălucitor şi mai glorios decât vechea lume a Nemuritorilor. Exerciţiile de rugăciune se sublimează deseori în stări de exaltare luminoasă, în care adeptul se pierde pe sine. În extaz se înalţă până la paradisul din stelele Ursei şi execută „paşii lui Yu”, dansul mistic care trasează un parcurs printre stele. Este „drumul peste gol”, temă dragă poeţilor chinezi, care reînvie uniunea şi ruptura dintre *yin* şi *yang*, dintre cer, pământ şi om. Ca şi Taiyi, divinitatea supremă, prin paşii săi împarte suflul şi îl distribuie în formele lumii, astfel, în paşii acestui dans astral sublim şi fragil, adeptul se înalţă la cer, de la multiplu la Unu.

13. Tradiţia „Linghao”.

Un al treilea curent, *Linghao*, s-a format în secolul al IV-lea prin divina inspiraţie a unui anume Ce Chaofu. Mişcarea relua tradiţia rituală a Maeştrilor Cerului şi o prelucra, amplificând-o şi îmbogăţind-o cu noi expresii puternic influenţate de buddhismul *Mahăvăna*.

Codificată de Lu Xiujing şi reformulată în secolul al VIII-lea de Zhang Wanfu, liturghia *Linghao* tindea să exprime în rituri colective vizualizările interioare şi individuale învăţate de la *Shangqing*. Simbolurile trăite de adept în meditaţie erau puse în scenă în mod spectaculos şi uneori dramatic în ideea că drumul către mântuire ar trebui să fie deschis tuturor. Idealul nemuririi a rămas, dar s-a transformat în utopia unei mântuiri universale care (acea apel la virtutea buddhistă a compasiunii, a dăruirii de sine şi a propriilor merite pentru a-i ajuta pe ceilalţi să ajungă la iluminare. Motivul succesului lui *Linghao* se află poate în această tensiune religioasă în privinţa problemelor escatologice, în viziunea sa apocaliptică care prorocea haosul şi sfârşitul lumii pentru consumarea lui *yin* şi a lui *yang* şi în credinţa sa mesianică în întoarcerea lui Lao-Zi divinizat (MESIANISM*). De la dezastrul imanent s-ar salva credincioşii *Linghao* care, călăuziţi de

maestru, ar da naştere unei lumi noi, fericită şi nemuritoare.

14. Meditaţia şi „alchimia interioarău

Ilustrată de numeroase texte care datează din secolul al VII-lea, se conturează o tradiţie de meditaţie şi de practici de concentrare tăcută, fără imagini, *neiguan*, care sub influenţa buddhismului încearcă să recreeze în minte golul şi uniunea cu *dao*. Pe când în tehnicile *Shangqing* încetarea gândirii nu era decât o fază de ruptură cu lumea comună ca preludiu la extazul şi la zborul în ceruri, ea devine acum o tehnică de sine stătătoare şi se îmbogăţeşte cu speculaţii asupra realităţii sau irealităţii lumii, asupra vacuităţii şi asupra destinului.

Teoria expusă în *Neiguanjing*, unul dintre textele cele mai originale, este că la naştere esenţa omului e pură; o corup simţurile, emoţiile, tensiunile egoiste care îl tulbură şi îl cufundă în ignoranţă. Detaşarea de dorinţă, întoarcerea la propria natură originară, acesta este rolul conştiinţei şi al voinţei în procesul de mântuire: nemurirea este eliberarea care se dobândeşte prin *dao*, iar *dao* apare în mod spontan dacă mintea s-a limpezit. Aceste speculaţii se întâlnesc în tradiţia *neidan*, „alchimia interioară”, care se dezvoltă începând cu perioada Song. Noua alchimie nu caută să fabrice o substanţă, iar referirile la practicile elixirului au o valoare pur metaforică. Înainte de orice, este o disciplină a autocunoaşterii, orientată spre atingerea unei regenerări interioare, o transformare radicală a propriului eu printr-un proces mistic de integrare cu cosmosul.

Căutarea nemuririi ajunge să fie o cale individuală de salvare şi se desparte de experienţa religioasă comunitară a sărbătorilor şi a cultului sfinţilor pentru a deveni apanajul omului cult, care se refugiază în lumea sa privată. Devine un parcurs tainic şi solitar, deseori călăuzit de o speculaţie asiduă în cheie simbolică a lui *Tijing*, dar şi de studiul doctrinei buddhiste şi al clasicilor confucieni. Este o imagine care apare deseori în paginile literaturii chineze: cea a înţeleptului (aoist care petrece în solitudine nopţile

cu lună plină privindu-şi grădina şi contemplând liniştit înlăunirul său. Retras într-o lume aparte, închisă şi tainică, pătrunde cu mintea în trupul său, dar proiectându-l într-o viziune cosmică de absolut conceptual. „Confucius i-a spus atunci lui Lao-Zi: «Cu puţin timp înainte, Domnule, trupul vă era nemişcat, ca şi cum aţi fi uitat de toate cele şi v-aţi fi îndepărtat de oameni, închis în propria singurătate.» Lao-Zi a răspuns: «Tocmai îmi făceam mintea să rătăcească spre începutul lucrurilor» „(*Zhuangzi* 21). Într-un calm perfect, în care fiecare lucru nu este decât imaginea reflectată a lui însuşi, unde orice diferenţă se întoarce la unitate, înţeleptul aşteaptă rezultatul unei gestaţii: grăuntele imperceptibil, dar luminos, al eului său nemuritor.

Principala şcoală a tradiţiei *neidan* a fost *Quanzhen*, întemeiată de Wang Zhe (1123 – 1170). Continuă şi în ziua de astăzi: de fapt, în Republica Populară Chineză, după suferinţele războiului, după schimbările radicale introduse de maoism şi după revoluţia culturală, tradiţia taoistă a slăbit şi numai congregaţiile monastice *Quanzhen* au primit oficial autorizaţie de practicare.

Şcoala predică o doctrină taoistă puternic îmbibată de principiile buddhismului *Chan* şi de morala confuciană, fiind concentrată pe idealul de a-l readuce pe om la simplitatea originară, la seninătatea armoniei cu natura. Ea respinge ritualurile publice, exorcismele şi incantaţiile, în favoarea unei vieţi monastice în tăcere, în autodisciplină, în meditaţie şi în rigoare morală.

Tocmai unind reflecţia din *Zhuangzi* şi doctrina *Chan* în legătură cu raportul dinte cuvânt şi adevăr, maeştrii *Quanzhen* fac distincţia între învăţământul care foloseşte limbajul şi „transmiterea cu ajutorul spiritului”. Se feresc de cuvinte şi de distorsiunile pe care le produc atunci când sunt luate drept ceea ce nu sunt: simbolurile conduc la idee, dar o dată ideea cucerită, trebuie să fie abandonate, ca o barcă – este faimosul exemplu din *Zhuangzi* – care este abandonată pe mal după ce ai trecut vadul. Problema e pusă în termeni tradiţionali, inovaţia rezidă în soluţia

propusă: limbajul este un instrument indispensabil şi în acelaşi timp e un obstacol, trebuie să fie creat – iar maeştrii *neidan* elaborează noi coduri de expresivitate – şi distrus, într-un continuu proces de afirmare şi dezminţire. Adeptul trebuie să fie zgâlţâit din obişnuinţele sale mentale, din închistările sale cognitive pentru ca să nu se lase prins de conţinuturile discursului, ci să găsească singur adevărul dincolo de semne provizorii şi imperfecte cum sunt cuvintele. Revine gustul, în întregime taoist, pentru raţionamentul paradoxal şi pentru ironia dispreţuitoare şi desacralizantă, înţeleasă ca un act lucid de ruptură şi subminare a gândirii convenţionale, în căutarea unei prospeţimi noi a viziunii interioare. Dar în cele din urmă înţeleptul preferă tăcerea, singurul loc unde poate sălăşlui misterul: tăcerea „spune” mai mult.

Bibliografie

Au D. – Rowe S., 1977, *Bibliography of Taoist Studies*, în M. Saso-D.W. Chappell. *Buddhist and Taoist Studies*, 1, Honolulu.

Bertuccioli G., 1996, Îl *taoismo*, în G. Filoramo (ed.), *Storia dette religioni*, IV: *Religioni dett India e dett Esiremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 531 – 558.

Cadonna A., 1984, *H laoista di sua maestà*. *Dodici episodi da un manoscritto ciñese di Dunhuang*, Venezia.

Chan Wine-tsit (ed.), 1963, *The Way of Lao Tzu*, Indianapolis.

Chappell D.W. (ed.), 1987, *Buddhist and Taoist practice* în *Medieval Chinese Society*, Honolulu.

Corradini P., 1966, *Lao-tse*, Milano.

Dan K., 1993, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton.

Despeux C, 1991, *Le immortali dett antica Cina*. *Taoismo e alchimia feminile*, Roma.

Duyvendak J.J.L. (ed.), 1953, *Tao Të King*. *Le livre de la Voie et de la Vertu*, Paris.

Graham A.C. (ed.), 1986, *Chuang-tzu*. *The Inner Chapters*, London.

Graham A.C. 1989, *The Disputers of Tao*, La Salle.

Kaltenmark M., 1953, *Le Lie-sien tehouan*: *Biographies légendaires d'immortels taoïstes de l'antiquité*, Peking.

Kohn L., 1992, *Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton.

KOHN L., 1993, *The Taoist Experience. An Anthology*, Albany.

Lagerway J., 1987, *Taoist Ritual în Chinese Society and History*, New York.

Lănciotti L., 1981, *ÎI libro della Virtùedella Via*. II *Te-tao-ching secondo* îl *manoscritto di* Mă-*wang-tui*, Milano.

Maspero H., 1971, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris.

PreGADIO F., 1987, *Le medicine della Grande Purezza. Dal Pao-pu-tzu Neipien di Ko Hung*, Roma.

Robinet I., 1984, *Meditazione taoista*, Roma.

Robinet I., 1993, *Storia del taoismo date origini al XIV – secolo*, Roma.

Schipper K., 1983, *Il corpo taoista. Corpo fisico, corpo sociale*, Roma.

Schwartz B., 1985, *The World of Thought în Ancient China*, Cambridge. Mass.

Seidel A., 1969, *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, Paris.

Seidel A., 1984, „Taoist Messianism", *Numen*, 31, 2, pp. 161 – 174.

Stein R., 1963, „Remarques sur le mouvements du taôisme politico-rcligeux au IIe siècle apr. J.C.", *T Pao*, L, 1, 3, pp. 1 – 78.

Strickmann M., 1981, la *Taoïsme du Mao-shan. Chronique d'une révélation*, Paris.

Welch H., 1966, *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Taoist Movement*, Boston.

Welch H.

— Seidel A. (ed.), *Facets of Taoism. Essays în Chinese Religion*, New Haven-London.

Wilhelm R. (ed.), 1968, *The I Ching or Book of Changes*, Princeton.

21

„Shinto”.

1. Introducere

„Calea lui kaml4 este o împletire poliedrică de concepţii religioase, rituri şi instituţii sacrale, atât de înrădăcinată în istoria Japoniei, încât i-a inspirat unele trăsături culturale care atrag atenţia. E un sistem bogat şi complex care se exprimă în umila tradiţie a satelor şi în cultele agreste, dar se traduce şi într-o instituţie religioasă la nivel naţional, sursă de referinţă ideologică a suveranului.

Shinto răsare în zorii istoriei Japoniei din fuziunea unor motive religioase diferite: populaţiile care au migrat în arhipelagul japonez proveneau atât din insulele malaezo-polineziene, cât şi din China meridională şi din Coreea (astfel încât unii autori vorbesc despre un substrat religios comun, un „protolaoism”) şi şi-au adus cu ele propriile idei despre divin, diverse forme de cult, de viziuni cosmologice. Aceste tradiţii, amalgamate şi adaptate cu timpul la noile valori ale unei societăţi care descoperea utilizarea metalelor, adopta cultivarea orezului şi devenea sedentară, au format nucleul experienţei religioase *shinto*.

Din secolul al VII-lea d.Hr., influenţa culturii chineze mai sofisticate a devenit factorul determinant în dezvoltarea societăţii japoneze: teoriile taois-te, confuciene şi buddhiste s-au răspândit şi, odată cu reforma Taika din 64S, au fost adoptate pentru a legitima o concepţie diferită asupra statului, modelat după tradiţia continentală şi având ca punct central figura împăratului. Căutarea unei noi coerenţe ideologice între tradiţiile trecutului şi inovaţia prezentului, între vechea şi noua religie, a dus la compilarea textelor *Kojiki* în 712 şi *Nihonshoki* în 720. În aceste texte, cultura japoneză a epocii, prin selecţionarea şi transcrierea miturilor sale, reelabora viziunea propriilor origini şi a propriei istorii (MIT*). Naraţiunea mitică şi povestirea istorică se împletesc şi se contopesc. În ambele texte zeii creatori, Izanagi şi Izanami, se caracterizează printr-o puternică trăsătură fizică, sunt Bărbatul şi Femeia

primordiali. Ei nu creează, dar generează (POLITEISM*) toate fiinţele din univers printr-o uniune sexuală plină de dorinţă erotică. Încă de la început deci, miturile ne învaţă că o natură egală înrudeşte toate formele de viaţă şi resping ideea diferenţei ontologice dintre dumnezeu, natură şi om, implicită într-un act de creaţie. Cei doi „părinţi" primordiali dau viaţă mărilor şi aştrilor, insulelor, pădurilor şi câmpiilor, într-o ordine bizară. Faptele lor delimitează graniţa dintre viaţă şi moarte, dau ritmul timpului şi al anotimpurilor, stabilesc normele purităţii şi ale impurităţii. Realitatea divină şi umană sunt separate prin graniţe subţiri, care tind să se dizolve: după isprăvile zeilor din prima generaţie, povestirea mitică narează despre zeii ordonatori, ca Okuninushi şi deci, fără soluţie de continuitate, despre faptele unor împăraţi şi prinţi. Aceste două texte sunt fundamentale *in shinto*, deoarece fixează concepte, simboluri şi ritualuri şi atestă sacralitatea dinastiei imperiale. În perioade de criză ideologică, intelectualii, oamenii credinţei sau de la guvernare se îndreaptă către aceste scrieri vechi, încărcându-le cu o aură de divin şi recitindu-le în credinţa utopică de a putea redescoperi „puritatea spiritului japonez" şi a valorilor sale „autentice", încă necontaminate de influenţe străine.

La sfârşitul secolului al IX-lea, *shinto* se consolidase într-un sistem religios coerent de doctrine, mituri, practici, locuri de cult şi organizare sacerdotală. Cele mai importante rituri au fost codificate şi transcrise în *Jdkangishiki* şi în *Engishiki*.

2. Divinul şi puritatea

Experienţa religioasă *shinto* e însufleţită de ideea unei identităţi de substanţă între divin şi uman, şi niciun păcat originar nu a destrămat armonia dintre *uijigami*, divinităţi ancestrale, şi *ujiko*, „fiii" lor pământeni. La rândul lor, sufletele strămoşilor morţi, purificaţi prin riturile închinate memoriei, devin după un oarecare număr de ani nume care ocrotesc liniştea şi bunăstarea familiei.

Zeii (*kami*) sunt entităţi supranaturale misterioase şi

ambigue, capabile să creeze şi să distrugă, care se arată în elementele din natură, în animale şi chiar şi în om, şi care stârnesc o senzaţie de solemnitate, de veneraţie, dar şi de seninătate luminoasă. Protagonişti ai naraţiunilor mitologice, ei au fost timp de secole exaltaţi drept zei străbuni ai clanului căruia îi legitimau puterea şi autoritatea. Amaterasu, zeiţa soarelui, este în textele mitice zămislitoarea dinastiei imperiale; Susanowo, fratele ei, zeu impetuos, este pivotul tradiţiei sacre a clanului Izumo; Amenokoyane este venerat de puternica familie Fujiwara. Astfel, în configuraţiile *panteonului* din Lumea de Dincolo se proiecta structura socială a timpului, iar raporturile de putere dintre familii îşi găseau o legitimare sacră.

Mai umili, dar cu siguranţă mai înrădăcinaţi în credinţa populară, sunt *kunitsukami*, zei ai pământului: ca şi *ta no kami*, divinitate surâzătoare cu profil falie, protector al câmpurilor de orez şi simbol al fertilităţii naturii; ¡*nari*, zeu al orezului şi de asemenea al bogăţiei şi al comeiţului; *vama no kami*, divinităţi ale muntelui; *suijin*, spirit dragon al apei. În perioada medievală, şi acestea au început să fie venerate în rituri comunitare ca *ungami* ai satelor. Nume tutelare ale caselor, ale câmpurilor şi ale oamenilor, forţe ale reînnoirii continue a vieţii, ei se arată în natură. Un tufiş bătrân, o cascadă, un arbore secular, o stâncă, delimitate în mod ritual de o frânghie împletită din paie, constituie un spaţiu sacru şi pur în care poate fi percepută prezenţa unui zeu. Ei cuprind toate aspectele existenţei: fiecare *kami* are în sine o forţă, numită *iama*: poate fi armonioasă, bună, senină, aşa cum poate fi şi dură, sălbatică, violentă. Depinde de om să-i controleze potenţialităţile prinâr-o acţiune rituală şi să le orienteze în folosul său. Însăşi această esenţă de energie e prezentă şi în oameni, este „sufletul” lor, care trebui să fie „pur”.

Concepţiile de puritate şi de impuritate sunt de o importanţă fundamentală (PUR/IMPUR*). *Shinto* nu a elaborai conceptul de păcat ca violare a unei porunci divine cu caracter moral. *Tsumi* este o stare de impuritate

rituală care îl îndepărtează pe om de ceilalţi oameni şi de zeu. Actul de purificare care readuce armonia nu constă într-o confesare a păcatelor şi nu prevede o convertire interioară. Este o spălare. Dar atenţia acordată purităţii nu este niciodată abătută de la căutarea printăţii interioare. Sensul religios al purificării îşi află fundamentul în naraţiunea din mitul lui Izanami şi Izanagi despre apariţia morţii în lume şi despre regenerarea vieţii; cu ideea de pur se împleteşte astfel sensul reînnoirii timpului, punerea în valoare a clipei prezente în întreaga sa desăvârşire intactă. Chiar şi confucianismul a subliniat întotdeauna importanţa „purităţii" comportamentului omului „nobil", a acţiunilor sale în orice ocazie în modul cuvenit şi conform tradiţiei, pentru a fi model etic pentru ceilalţi şi, aşadar, demn să guverneze. Actul purificării devine, în practica *shinto*, o concentrare tăcută a minţii, căutarea unei dimensiuni de limpezime interioară, de claritate, de sinceritate văzută ca o aderenţă perfectă, dincolo de bine şi de rău, între propria gândire şi opţiunile pentru acţiune. El influenţează profund idealurile estetice ale tradiţiei japoneze, punând accentul pe căutarea simplităţii, a schiţării esenţialităţii, a unei naturaleţi proaspete.

În credinţa *shinto* există sensul unei acceptări totale a vieţii din această lume care îi sfinţeşte toate aspectele; este o adeziune spirituală profundă faţă de natură, un gust pentru a face, pentru a crea, pentru a produce, şi de asemenea pentru bucuria faţă de plăcerile trupului, cu siguranţa senină că spiritul şi materia sunt contopite în speranţa unei mântuiri care poate fi atinsă aici, acum, în lumea aceasta. Astfel, practica religioasă cotidiană se traduce deseori în căutarea unei fericiri mai imediate, mai practice şi mai personale, care pune în valoare înainte de orice beneficiile obţinute din exploatarea pământurilor, sănătatea, bunăstarea economică, reuşita în muncă, armonia în relaţiile sociale. Chiar şi majoritatea mişcărilor *shinto* moderne nu separă niciodată mânuirea trupului de aceea a spiritului şi au toate un caracter taumaturgic şi de puternică implicare socială.

3. Tradiţia şamattică

Omul poate să perceapă divinul, dar nu pe cale raţională, ci mai degrabă printr-un proces intuitiv şi emoţional. Aceasta şi deoarece literatura de inspiraţie *shinto* preferă forma poetică. Dar deseori *kami* se manifestă în mod spontan oamenilor în vise sau în prezenţe misterioase şi ca monştri stranii întâlniţi în pădure. Într-o vreme, în timpul ritului posedau trupul unei femei *medium* şi noaptea, la lumina torţelor, ca dansa strângând în mână oglinda sacră şi, rotindu-se pe loc, inspirată în mod divin, comunica voinţa zeului. Astăzi, *miko* este o tânără femeie din sanctuar care, reculeasă şi solemnă, execută dansul *kagiira* în timpul riturilor comunitare. În vechime era şamană (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*). Motivele decorative de pe costumul său, coroana aurită, oglinda şi alte podoabe, mitul însuşi al originii dansului ei şi mulţimea de legende despre iniţierea ei amintesc de tradiţia fecioarelor din templu capabile să controleze stări extatice şi să transmită, în transă, cuvintele unor fiinţe supranaturale.

Vocaţia acestei şamane se producea prin alegere divină, prin vise iniţiatice şi printr-o posedare bruscă, neaşteptată şi violentă. Urma o perioadă de asceză dură sub îndrumarea unei maestre, de la care învăţa repertoriul de dansuri, de imnuri sacre, de litanii şi incantaţii ale tradiţiei. O ceremonie de căsătorie cu divinitatea marca deplinătatea rolului său sacral. Primele date despre *miko* se găsesc în *Nihonshoki*. În vremea aceea, *miko* avea un rol central în societate. Stăpânirea tehnicilor extazului îi conferea carismă religioasă şi autoritate politică, ca în cazul împărătesei Himiko, despre care vorbesc cronicile chineze *Weizhi*.

La jumătatea secolului al VII-lea, influenţa ideologiei confuciene şi a buddhismului a făcut ca experienţele extatice să fie scoase din ceremoniile de la curte şi din marile temple şi să fie trimise către realităţi religioase mai marginale. Folosirea transei a continuat şi în contextul buddhist, îndeosebi în esoterismul *Shingon*, dar statutul

unei *miko* a mers în declin, iar rolul său a devenit pasiv, în favoarea personajului care era alături de ea în rit, un *yamabushi*, care în şedinţe îşi asuma rolul de a controla şi de a interpreta mesajul divin.

Ne putem face poate o idee despre ce era odată *miko* studiind şamanele care mai operează şi astăzi în insulele Ryūkyū: *noro*, mediatoare cu lumea zeilor, şi *yuta*, care comunică cu morţii. De asemenea, în zonele rurale din Tōhoku, în nordul Japoniei, *itako*, femei *medium* oarbe care dau glas sufletelor defuncţilor, continuă tradiţia acelor *miko*. Ele trăiesc în sale separate, ignorate, dacă nu ostracizate, de ierarhia religioasă şi nu operează niciodată în riturile comunitare. Aparţin unei lumi religioase liminale şi cunosc şi patronează latura mai obscură a imaginarului religios al morţii: într-adevăr, alături de sufletele paşnice şi binevoitoare ale strămoşilor, se arată figuri pline de angoasă, fantasme neîmpăcate ale morţilor de moarte violentă, sufletele uitate şi lipsite de consolarea riturilor memoriei, spiritele îndurerate ale copiilor nenăscuţi. Sunt considerate suflete vindicative şi periculoase, care îi hărţuiesc pe cei vii, aducând boli şi moarte. Stă în puterea acestor *itako* să dea glas plângerii lor, să le elibereze de durerea lor sau chiar să le alunge prin rituri de exorcizare.

4. Spaţiul sacru

Sanctuarul este adesea construit pe versantul muntelui, cufundat într-o pădure: el marchează punctul de grani (a şi de meditaţie între mediul cultivat, tărâm al oamenilor, şi cel sălbatic, tărâm al zeilor. Potrivit cosmologiei antice, muntele este spaţiul sacrului, lumea misterioasă a *yama no kami*. Primăvara, odată cu începerea cultivării orezului, această divinitate coboară în vale şi vine să se aşeze printre oameni, ocroteşte spicele şi este venerată ca zeu al câmpurilor, precum şi al fertilităţii şi al belşugului. Odată cu secerişul, ţăranii ţin o sărbătoare a recunoştinţei şi mai târziu, în cântece şi dansuri, îl reînsoţesc pe zeu în păduri. Muntele este de asemenea tărâmul sufletelor morţilor.

— Tradiţia vrea ca spiritele strămoşilor, după

trecerea celui de-al treizeci şi treilea an de la moarte, purificate prin riturile închinate memoriei, să devină nume tutelare ale satului şi să meargă să se stabilească pe vârfurile munţilor. Pornind de aici, în fiecare an sufletele defuncţilor coboară în vale la vremea ¿o/i-ului, sărbătoarea morţilor, care se desfăşoară în toiul verii. Sunt primiţi în case şi veneraţi cu ofrande în faţa altarelor strămoşilor. Există o tradiţie străveche care vede în muntele Osoresan, în extremul nord al Japoniei, realitatea unui infern: în craterul acestui vulcan stins, şamanele oarbe ţin sărbătoarea lui *bodhisattva* Jizo, ocrotitor al sufletelor, vorbesc cu morţii şi prezic celor vii viitorul.

Loc al imuabilului, spaţialitate abstractă şi nudă, muntele este totodată loc privilegiat al experienţei mistice: încă de la începutul epocii dinastiei Nara (710 – 794), pe unii munţi au început să se formeze comunităţi de *yamabushi*: aceşti asceţi, aflaţi la marginile lumii religioase oficiale, contopeau într-un mod original vechea credinţă *shinto* cu teoriile taoiste, practicile extazului şi doctrina şi ritualurile buddhismului. Buddhismul şi-a însuşit simbolismul sacral de la munte: în *Shingon*, aceasta este realizarea pământească a *MANQALEL**, o diagramă a universului şi a faţetelor buddhităţii. Începând cu secolul al IX-lea, vechile viziuni *shinto* despre Lumea de Dincolo vor îmbogăţi speculaţiile gândirii amidiste, şi diferiţi munţi sacri faimoşi, Fuji, muntele Yoshino, Kumano, până şi Koya au fost imaginaţi ca Pământurile Pure (*jodo*) luminoase şi veşnic fericite ale lui *Buddha* Amităbha (cf. cap. XVIII).

5. Riturile comunitare

Mulsuri este un proces ritual riguros şi complex care are în centru întâlnirea şi comuniunea ofrandelor dintre o comunitate bine definită – un sat, un cartier orăşenesc – şi divinitatea sa tutelară. Apropierea evenimentului este marcată de îndesirea regulilor de puritate şi de mai marea rigoare a interdicţiilor de impuritate care, în proporţii diferite, îi implică pe toţi participanţii şi transformă viaţa cotidiană a grupului. Ultimele rituri de purificare deschid în sfârşit ceremonia. În faţa locului celui mai sacru şi

secret al sanctuarului, preotul citeşte străvechile formule şi îl roagă pe zeu să descindă printre oameni. Astăzi, *kami* este imaginat pătrunzând într-un obiect sacru ascuns în ungherele cele mai pure ale templului. Într-o vreme, divinitatea o poseda pe *miko*, şi în unele *matsuri*, chiar şi astăzi, receptaculul zeului este un copil, ales pe rând în fiecare an din familiile din sat. Fiinţă liminală, copilul este perceput ca mai apropiat de realitatea divină şi de aceea mai potrivit să îndeplinească funcţia de mijlocitor între cele două lumi: înveşmântat în odăjdii sacre, nemişcat, cu ochii închişi, el primeşte ofrandele comunităţii. Acestea sunt orezul şi *sake*: ofrande simple, dar de foarte mare valoare simbolică, ele sunt apoi împărţite şi consumate înăuntrul templului de către comunitatea strânsă în jurul zeului său. Ca toate marile sărbători, *matsuri* definesc identitatea unui grup social, îi certifică ierarhiile sociale, legitimează în termeni sacrali puterea anumitor familii. Deseori cel care oficiază ritul, singurul care poate să se apropie de zeu şi să-l roage, este capul satului şi deseori el face ca în timpul banchetului sacru să se stabilească şi să se rezolve între capii familiilor problemele care frământă comunitatea.

Matsuri este de asemenea timpul de SĂRBĂTOARE. Întreceri, reprezentaţii teatrale, dansuri sacre, muzică se desfăşoară de-a lungul întregii zile şi nopţi. Sunt deseori spectacole fascinante, care în aceste rituri de la ţară continuă, nealterate, o tradiţie veche de secole; comunitatea reînvie în ele forţa propriilor rădăcini culturale. În toiul sărbătorii, zeul vine ridicat pe un palanchin şi este purtat pe uliţele satului pentru ca energia sa benefică să fie distribuită întregii comunităţi. Este un moment de confuzie hilară şi de pericol, deoarece palanchinul e greu şi zecile de băieţi care îl poartă în spinare pe uliţele înguste sunt incredibil de beţi. Dar şi acesta este un cod simbolic al ritului: alături de gesturile controlate, solemne, calme ale autorităţilor religioase şi sociale, *marşuri* prevede acţiuni neconvenţionale, bufe, violente sau provocatoare din partea tinerilor, ca element

creator de regenerare a ordinii.

În timpul anului, *matsuri* marchează fazele mai importante ale cultivării orezului. În riturile iernii oficiantul mimează în templu acţiunile cultivării pentru a parafa lin pact solemn cu zeul privind viitorul. În acelaşi context se desfăşoară ceremonii de divinaţie şi rituri de iniţiere a tinerilor şi este recurent simbolismul sexual al fertilităţii, a oamenilor ca şi a naturii. La începutul primăverii, „fecioarele orezului" celebrează transplantarea rituală a firelor verzi în orezăria templului şi binecuvântează începutul culturii, în Japonia, vara, caldă, cenuşie şi apăsătoare din cauza umidităţii, este vremea morţilor, iar experienţa sacrală *shinto* se concentrează asupra exorcizării spiritelor neliniştite care, avide de viaţă, ameninţă existenţa oamenilor şi sug energia din spicele de orez. Pe această tradiţie s-a altoit *bon*, cel mai important rit buddhist pentru sufletele strămoşilor.

O dală cu secerişul din toamnă se celebrează ritul cel mai important, *niiname*, sărbătoare a recunoştinţei în care oamenii împărtăşesc cu zeii lor primele roade culese. Şi tocmai sub forma unui umil şi străvechi *niiname* fiecare nou împărat îşi consfinţeşte suirea pe tron. *Daijosai* al suveranului este într-adevăr o agapă celestă: se petrece într-un mod solemn şi hieratic, aproape cu totul în taină, în timpul nopţii, în două sanctuare construite anume înăuntrul palatului imperial. După o perioadă de post şi abstinenţă rituală, purificat printr-o baie lustrală, viitorul suveran îmbracă veşminte de mătase albă; apoi o procesiune liniştită şi tăcută îl însoţeşte la primul templu. El singur are acces la încăperea cea mai retrasă şi mai sacră. Aici gustă din orezul nou şi din noul *sake*, în comuniune cu spiritul lui Amaterasu, străbuna divină. În încăpere se află de asemenea „culcuşul zeului", care aminteşte poate de o antică hierogamie. Puţin după aceasta repetă aceeaşi ceremonie în celălalt sanctuar. La sfârşitul ritului, odată cu ivirea zorilor, a devenit împărat (*fennd*).

Experienţa *shinto* se articulează potrivit unor scheme

de relaţii religioase circumscrise, înăuntrul diverselor „lumi" sacre, autonome una faţă de alta. Primul adevărat nucleu religios instituţional este *le*, clanul, care îşi are propriile divinităţi ocrotitoare, strămoşii şi *kami* ancestrali, şi care menţine o tradiţie rituală proprie printr-o serie de ceremonii familiale. Autoritatea religioasă este întrupată de şeful clanului, care oficiază riturile în locul cel mai important din casa sa, unde sunt aşezate altarul strămoşilor şi cel al zeilor. Modelul „familist" este transpus în experienţa religioasă a satului. Şi acesta, într-adevăr, îşi are divinităţile sale specifice, destinatare ale unui cult oficiat de către capul satului, dar cu excluderea satelor învecinate.

Alte instituţii, ca asociaţiile de credincioşi ai unei anumite divinităţi, dar şi unele bresle şi organizaţii din categoriile lucrătoare, creează o sferă proprie de activitate religioasă. Practica de cult a unui japonez nu se desfăşoară, aşadar, după nişte rituri comunitare săptămânale deschise tuturor, ci după un calendar care este suma diferitelor calendare rituale ale mediilor sociale şi religioase specifice din care face parte. Acest lucru ne ajută să înţelegem, dincolo de retorica naţionalistă a unei epoci, rolul sacral unificator al suveranului: solitar, în vârful piramidei sociale, el rezumă, prin riturile închinate străbunilor divini, toate diferitele universuri cultuale şi devine simbolul principal al unităţii poporului japonez.

Relaţia dintre puterea politică şi autoritatea religioasă este o problemă crucială în toate societăţile. În Japonia, ca şi în China, tendinţa generală a fost aceea de a stabili o armonie între cele două sfere, drept pentru care credinţa religioasă a legitimat puterea politică, iar autoritatea politică a confirmat-o pe cea religioasă. Miturile despre descendenţa divină a împăratului au atestat încă din Antichitate sacralitatea conţinută în actul de guvernare. O societate ierarhică precum cea japoneză tradiţională îşi afla legitimarea ultimă în figura suveranului: punct central al armoniei dintre destin şi acţiunea umană, dintre Cer şi pământ, el avea dreptul la

obedienţă şi la lealitate din partea supuşilor, deoarece primise mandatul din Cer printr-un şir neîntrerupt de strămoşi care urca în timp până la zeiţa soarelui, Amaterasu. Şi atunci când curtea sau guvernul ¿Adgun-ului vor patrona întemeierea unor importante sanctuare, la rândul lor sacerdoţii *shinto* vor accepta să fie subordonaţi guvernului şi să deslaşoare rituri în favoarea păcii şi a bunăstării statului.

6. Sincretismul religios

Doar atunci când noua doctrină buddhistă a reuşit să găsească o armonie cu credinţa *shinto*, prin intermediu] unor forme de sincretism religios, ea a reuşit să pătrundă în cultura japoneză. Într-adevăr, specificul experienţei japoneze constă în modul în care diferite tradiţii religioase au interacţionat şi s-au influenţat între ele, şi mai ales în modul în care viziunea *shinto* le-a interpretat, modificat şi amalgamat, fără a renunţa niciodată la acele idei profunde care constituie miezul propriei sale concepţii originale despre sacru. Este un mod de a raţiona care favorizează mai mult includerea decât excluderea, înclinat să descopere analogii, să sesizeze asonanţe; care acceptă contradicţiile şi vede unitatea lor ascunsă. În afară de aceasta, există aici o tradiţie a libertăţii de interpretare a ideii religioase: experienţa sacrului este o căutare individuală a mântuirii, care tinde să dezvăluie în sine realitatea ultimă, fie ea spirit divin, fie *dao*, fie buddhitatea. Poate că este util să amintim că termenul *shukyd* („religie”) e recent: a fost inventat în secolul al XIX-lea, pentru a traduce conceptul occidental. Termenul vechi este de „Cale”.

Încă de la începutul secolului al VIII-lea în templele buddhiste se aduceau rugăciuni zeilor, dar primii călugări, neofili ai unei religii milenare, cu învăţături atât de complexe şi profunde, urmau în mod riguros doctrina şi considerau, cu un sentiment de superioritate abia disimulată, divinităţile *shinto* ca pe nişte fiinţe încă prizoniere ale ciclului renaşterilor şi deci inferioare unui *Buddha*. Cu timpul, *hijiri*, itineranţi religioşi, şi *vamabushi*,

asceţii de pe munte, în practica lor mistică în marginea lumii religioase oficiale, au ajuns să îmbine vechea viziune sacră cu temele şi ritualurile buddhiste, cu practicile extatice şi cu doctrinele taoiste. Tocmai ei au fost cei care au jucat un rol fundamental în procesul de asimilare, care s-a realizat la nivel „oficial”, a ierarhiei monastice, în cursul epocii Heian (794 – 1185), prin introducerea, graţie învăţăturii lui Kukai, a teoriei esoterice a *honjisuijaku*. În nucleul său central există ideea că divinităţile *shinto* sunt manifestări temporale ale esenţei originare a buddhităţii şi a treptelor minţii iluminate; ele exprimă, adică, într-un alt limbaj simbolic, nişte faţete ale unuia şi aceluiaşi adevăr ultim. Prin urmare, a-i venera pe *kami* echivala cu a-i venera pe *Buddha*.

A fost o cotitură decisivă: buddhismul îşi însuşea astfel întreaga bogăţie a spiritualităţii autohtone, se înrădăcina în profunzimea ţesutului cultural japonez, îl influenţa şi, la rândul său, era influenţat într-un mod original. S-au creat două şcoli de gândire. Prima a înflorit în perioada medievală înăuntrul tradiţiei *Tendai*. Ea avea caracter esoteric, iar învăţăturile sale, care uneau într-un mod special şi nesistematic miturile *shinto*, doctrinele buddhismului tantric, tradiţiile taoiste şi practicile *yin-yang*, erau transmise în mod direct de la maestru la discipol. Celălalt curent, *Ryobushinto*, a fost fructul sincretismului în cadrul buddhismului esoteric *Shingon*. Dainichinyo rai (Mahăvairocana), supremul *Buddha*, adevărul absolut al *Dharmei*, a fost echivalat cu zeiţa Amaterasu. Amitâbha, *Buddha* cel milostiv, se manifesta în sanctuarul *shinto* din Kumano; Hachiman, străvechi *kami* al metalului, venerai mai târziu ca zeu al războiului şi ca ocrotitor ceresc al puternicei familii Minamoto, a fost venerat ca ipostază a lui *Buddha* Yakushinyorai.

Sub influenţa confucianismului, ideile *shinto* despre divin au căpătat ulterior noi caracteristici. În raportul om-*kami* s-a pus accentul pe elementul moral prin noţiunile de onestitate, sinceritate, rectitudine. Unii gânditori au prelucrat în cheie metaforică simbolismul anumitor rituri,

în special al celor de purificare, pentru a face din el un itinerar interior de meditaţie în căutarea unei stări de sinceritate şi de detaşare a minţii spre a realiza comunicarea cu dumnezeu. În acelaşi mod, doctrina confuciană a pietăţii filiale a legitimat şi s-a contopit cu vechea credinţă *shinto* în divinitatea strămoşilor familiei şi cu practicile buddhiste pentru mântuirea sufletelor morţilor: cultul strămoşilor a devenit astfel o trăsătură caracteristică a experienţei religioase japoneze.

7. Curentele doctrinare în ciuda tendinţelor de sincretism, *shinto* şi-a menţinut, în umilele tradiţii ale sanctuarelor de la sate, independenţa şi încă de la începutul secolului al XIII-lea a existat o reacţie. Într-devăr, perioada Kamakura (1185 – 1333) a fost martora unei înnoiri profunde a buddhismului şi a creării unor mişcări de gândire radicale, pe cât de îndrăzneţe în speculaţie, pe atât de exclusiviste şi sectare. Chiar şi lumea religioasă a credinţei *shinto* a încercat prin reacţie să-şi redescopere originalitatea şi să răspundă într-un mod diferit noilor exigenţe ale societăţii. Pe parcursul secolului al XIII-lea, preoţii sanctuarului din I se elaboraseră rând pe rând o tradiţie religioasă proprie şi o transmiseseră prin cinci cărţi fundamentale venerate ca texte revelate de împăraţi mitici sau de divinităţi. Ele erau accesibile doar unui număr restrâns de iniţiaţi şi tratau despre rituri, mituri, reguli de puritate şi interpretări doctrinare. Teoriile buddhiste apăreau aici într-un mod marginal. Watarai Ieyuki (1256 – 1351), un preot de o profundă cultură, a reorganizat sistematic această cunoaştere într-o *swnma* de largă respiraţie doctrinară, *Ruijujingihongen*, din 1320, care a servit drept inspiraţie multora şi care a marcat începutul perioadei de reînflorire a *shinto*. Teoria *honjisuijiaku* era răsturnată potrivit unei perspective proprii shintoismului: *Buddha* erau cei consideraţi drept „manifestări temporale” ale unei realităţi ultime şi superioare care era de fapt a *kami*lor.

Pe această linie de independenţă şi de cercetare teoretică s-a format şcoala *Yuiitsushinto*, cunoscută şi ca

Yoshidashintd. Bazată pe doctrina transmisă de numeroase generaţii ale familiei sacerdotale Yoshida (descendentă a vechilor *urabe*, ghicitorii), a fost în mod esenţial o creaţie a lui Yoshida Kanetomo (1435 – 1511). El susţinea că *shinto* era credinţa cea mai profundă şi mai originală, din care şi confucianismul, şi buddhismul, şi taoismul se inspiraseră, şi că în scrierea sa cea mai importantă, *Yuiitsushinto myoboyoshu*, stabilea de asemenea liniile celor două tradiţii diferite: un *shinto* exoleric bazat pe *Kojiki* şi pe *Nihonshoki*, şi un *shinto* iniţiatic, bazat pe scrierile despre care el afirma că ar fi fost revelate în vremuri străvechi de zei şi conservate şi transmise de familia sa. La începutul secolului al XVI-lea, Yoshida Kanetomo era cu siguranţă figura cea mai marcantă din panorama religioasă.

Teoriile elaborate de şcolile sacerdotale au ieşit din cercurile de studiu esoteric şi au început să se răspândească în rândurile unui public mai larg de laici. În cursul epocii Tokugawa (1603 – 1868), şcoala Yoshida se va lupta pentru o reorganizare la nivel naţional a instituţiilor religioase *shinto*, iar noul guvern shogūnal îi va încredinţa supervizarea sanctuarelor şi a numelor preoţilor. Până în era Meiji (1868 – 1912), ea va juca un rol fundamental în dezvoltarea doctrinei, a practicilor rituale şi a disciplinei morale.

În perioada feudală, tradiţia *shinto* s-a revigorat şi a evoluat în două direcţii. O primă tendinţă e reprezentată de şcoala *Suikashintd* întemeiată de Yamazaki Ansai (1619 – 1682). El sublinia similitudinile dintre *shinto* şi gândirea neoconfuciană, şi în această cheie a reinterprelat mitologia veche, afirmând echivalenţa dintre Calea Cerului şi Calea Omului şi identitatea dintre credinţa în *kami* şi lealitatea faţă de împărat. Alţi gânditori din acea perioadă, cum ar fi Kumazawa Banzan (1619 – 1691), Ishida Baigan (1685 – 1744), liberi de constrângerile unor şcoli, s-au inspirai din *shinto* şi din aspiraţiile eticii confuciene şi au propus, unui auditoriu popular, un mesaj filosofic original.

În aceeaşi epocă, diferiţi intelectuali şi savanţi, aflaţi departe de lumea literaţilor confiicieni şi de spiritul

fundamental antibuddhist, au căutat să definească o nouă viziune asupra lumii, asupra istoriei şi asupra destinului omului în societate. Ei s-au orientat spre trecutul mitic şi s-au apropiat cu rigoare filologică de textele cele mai vechi ale mitologiei, ale literaturii şi poeziei. În mod paradoxal, un călugăr *Shingon*, Keichu (1640 – 1701), prin scrierile sale despre *Man yoshu* (cea mai veche antologie poetică), a fost cel a care a iniţiat curentul filosofic *Kokugaku*. Kamo Mabuchi (1697 – 1769) i-a continuat învăţătura, dar figura cea mai marcantă a fost Motoori Norinaga (1730 – 1801). El propunea o respingere radicală a raţionalităţii filosofice a confucienior, precum şi a idealurilor buddhiste, în favoarea unei întoarceri la „puritatea” sensibilităţii spiritului japonez care putea fi regăsită numai în rădăcinile autohtone ale acelei spiritualităţi *shinto* transmisă de *Kojiki*. În epocă, nimeni nu mai citea această carte de mituri scrisă într-o limbă veche care devenise îndepărtată şi greu de înţeles, şi Motoori, cu o dăruire absolută, şi-a închinat mare parte din viaţă sarcinii dificile de a o traduce şi de a o comenta. Viziunea asupra lumii şi societăţii, pe care Motoori Norinaga o schiţa în termeni vagi şi marcaţi de utopia unei îndepărtate vârste de aur, a fost tradusă într-o teoretizare mai precisă cu caracter politic şi social de către Hirata Atsutane (1776 – 1843). Ideile acestor scriitori despre sacrali (astea figurii împăratului, despre destinul naţiunii şi despre „Calea ¿amMor”, ca unică religie adevărată a Japoniei, vor exercita o influenţă profundă asupra discursului ideologic care va determina procesul de modernizare a ţării.

8. Doctrina „Shinto” *şi modernitatea*

Poate părea paradoxal, dar procesul de occidentalizare în care s-a aventurat Japonia la sfârşitul secolului al XIX-lea a fost susţinut din punct de vedere ideologic tocmai de viziunea religioasă cea mai arhaică. Dar ea s-a produs printr-un proces cultural controversat şi conflictual. Doctrina *shinto* a fost într-adevăr sursa de inspiraţie a doua discursuri ideologice cu strategii opuse. Pe de o parte, concepţiile sale au slujit clasei conducătoare

pentru a manipula consensul spre schimbări economice şi sociale radicale impuse de sus ţării. Dimpotrivă, aceleaşi concepţii au inspirat viziunea plină de disensiuni a unor capi carismatici şi credinţa multor dezmoşteniţi, victime ale acestor schimbări. Nu era ceva întâmplător: atât din perspectiva guvernării, cât şi din cea a marginalităţii sociale, a fost clară percepţia că „modernizarea" redefinea întregul univers tradiţional şi producea o profundă criză a identităţii culturale. Numai o întoarcere la rădăcini putea să ducă la depăşirea dezorientării produse de abandonarea trecutului, dar fără înţelegerea deplină a semnificaţiei şi valorilor viitorului. Valul de naţionalism pe de o parte, ca şi utopiile milenarisle pe de alta pot fi legate de accentuarea sentimentului de pierdere de sine pe care ţara l-a trăit pentru a, realiza un model atât de diferit şi de străin ca acela al Occidentului.

În prima jumătate a secolului XX, guvernarea a reuşit să creeze o ideologie religioasă de stat (*kokkashintd*), utilizând toate potenţialităţile politice ale vechii doctrine despre autoritatea supremă a suveranului de origine divină; a redescoperit principiul „uniunii dintre rituri şi guvernare", care prevedea o educaţie şi o administraţie strict confesionale şi teocratice; şi în timp ce disensiunile politice erau treptat eliminate şi reduse la tăcere, autorităţile puneau accent pe simţul disciplinei, al obedienţei, al unităţii, sublimate în idealul *kokutai*, trupul mistic al naţiunii.

S-a practicat o politică de ingerinţă sistematică în vechile practici ale credinţei, care au fost reinterpretate de unii teoreticieni ai regimului şi „purificate" de orice formă de sincretism, şi treptat s-a realizat o uniune între organizarea religioasă şi stat, cu tonalităţi tot mai naţionaliste. În 1868 a fost creat un sistem de sanctuare naţionale controlate de Ministerul Riturilor Divine, considerat cel mai important dintre diferitele ministere. I-a urmat, în 1872, Ministerul Doctrinei, şi mai puternic. În sfârşit, organizarea doctrinei *shinto* de stat a trecut sub egida Ministerului de Interne. Şcolile buddhiste şi Noile

Religii au fost persecutate şi, în cele din urmă, reduse la conformism şi la tăcere. După înfrângerea în al doilea război mondial, întregul sistem a fost desfiinţat. Noua constituţie consfinţeşte libertatea de cult.

S-au fohnat în această perioadă *shinshukyd*, mişcări religioase de libertate şi de mântuire care dădeau glas marginalizării sociale. Tenrikyo, Konkokyo, Omotokyo, Sokagakkai, Sekaimeshiakyo erau congregaţii de credincioşi conduşi de un lider carismatic, în general o femeie înzestrată cu capacităţi extatice (cf. cap. XXIII, 2).

Ea, un adevărat dumnezeu pe pământ, este mântuitoarea mult aşteptată. Se adresează credincioşilor săi fără să se sinchisească de ierarhia socială.

Neconformându-se stereolipiilor legale de femeie, ea sfidează autoritatea bărbaţilor şi le subminează rolurile sociale. Divinitatea care o posedă e necunoscută mitologiei oficiale, dar se proclamă „zeu suprem”. Transa ei e violentă, spontană şi imprevizibilă, mesajul ei e liber de orice schemă, după cum şi viziunea ei e lipsită de orice logică. Ritul extatic nu se mai supune unui ritual tradiţional: în faţa credincioşilor săi, femeia carismatică dansează, cântă, improvizează monologuri interminabile, uneori se travesteşte în bărbat, deseori este grosolană, needucată, le aruncă invective celor prezenţi, apoi tace ursuză, după care începe din nou să cânte. Şedinţa răspunde unei exigenţe sociale stringente de a experimenta un raport diferit cu dumnezeu, dar acest mod excesiv de a exprima preaplinul unor emoţii şi de a le da frâu liber este cel care, dintr-un punct de vedere sociologic, este primul tip adevărat de mântuire pe care ea reuşeşte să-l ofere credincioşilor săi. Ea îi implică în lumea sa fantastică de viziuni profetice şi ritul devine un antirit colectiv. Credincioşii dau năvală să-şi mărturisească problemele, să-i asculte profeţiile şi să fie iertaţi prin puterea miracolelor ei.

Mesajul lui dumnezeu nu vorbeşte despre o lume sigură şi senină: în profeţiile inilenariste despre o catastrofă iminentă se reafirmă conflictele şi traumele

sociale pe care devenirea istorică le-a impus Japoniei. Deguchi Nao vesteşte că prezentul este *kemono noyo*, o lume de demoni şi de monştri, şi că în curând vor veni cataclisme şi minuni de natură să-i pună capăt. Dacă Deguchi proclamă sfârşitul lumii în 1922, Jokoson îl profetizează în 1946. Din catharsis-ul lumii se naşte însă speranţa paradisului. Fondatoarea carismatică este un dumnezeu care distruge şi regenerează. „Eu sunt glasul adevăratului dumnezeu", urlă Nakayama Miki în prima sa transă iniţiatică; „coborât din cer pentru a-i mântui pe toţi oamenii". îi fac ecou cuvintele inspirate ale lui Deguchi Nao: „Eu sunt dumnezeul venit să reconstruiască şi să reînnoiască lumea şi să o fac să devină un paradis". Venerată ca dumnezeu pe pământ, suverană a unei noi împărăţii a fericirii, în jurul ei se formează un grup de „oameni adevăraţi", iar locul pe care ea l-a ales devine „refugiul în faţa catastrofei", „originea binelui", „centrul lumii". Dar lotul acolo este în afara realităţii sociale, este o lume „alta", şi comunitatea celor aleşi devine o naţiune nouă.

În paradisul terestru totul este desăvârşit şi înfăptuit. Chiar şi utopia poate fi o închisoare din care nu se poate ieşi. Crescând, comunitatea reproduce structura socială tradiţională: *kami* care posedă carisma devine *ungami* a noii comunităţi şi, dacă la început mişcarea punea preţ pe egalitarismul adepţilor, acum se organizează după un sistem ierarhic; utilizează activitatea lucrativă a credincioşilor şi devine independentă din punct de vedere economic. Tot în urma persecuţiilor, ajunge la un compromis cu puterea statului şi colaborează la aplicarea directivelor guvernului în materie religioasă, obţinând în schimb recunoaşterea oficială ca „secta *shinto*".

Proliferarea acestor Religii Noi, îndeosebi în perioada de după război, transformă caracteristicile practicii extatice şi o reduce tocmai la schemele împotriva cărora se constituise ca alternativă. Aparatul organizatoric al mişcării îşi sporeşte treptat puterea. Rugăciunile cântate în transă şi inspirate de dumnezeu devin nişte formule

stereotipe. Mesajul său este făcut public într-o versiune oficială. În faţa riscului pierderii carismei, mişcarea găseşte stratagemele care reconciliază fascinaţia puterii extatice cu necesitatea unei organizări birocratice a sacrului, elaborând cu ajutorul mass-media o nouă imagine a fondatoarei, adaptată exigenţelor religioase ale societăţii contemporane.

Bibliografie

Askenazi M., 1993, *Malsuri. Festival of a Japanese Town*, Honolulu.

Aston W.G. (ed.), 1956, *Nihongi*, London (ed. I, 1896).

Blacker C., 1975, *The Calalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices în Japan*, London.

Bock F. (ed.), 1970 – 1972, *The engi-Shiki, Procedures of the engi Era, 2* vol., Tokyo.

Dentoni F., 1980, *Feste e stagioni în Giappone. Una ricerca storico-religiosa*, Roma.

Grapard A.G., 1992, *Protocol of the Gods. A Study of the Kasuga Cult în Japanese History*, Los Angeles.

Hardacre H., 1989, *Shinto and the State, 1868 – 1988*, Princeton.

flori 1., 1968, *Folk Religion în Japan*, Tokyo.

flori I. (cd.), 1990, *Norito*, Princeton.

Kageyama J.H., 1973, *The Arts of Shinto*, New York-Tokyo.

Kuroda T., 1981, „Shinto in the History of Japanese Religion”, *The Journal of Japanese Studies*, 1, 1, pp. 1 – 23.

Maraini F., 1995, *L'Agape Celeste. I riţi di consacrazione del Sovrano giapponese*, Firenze.

Maraini F., 1996, *Lo shintö*, în G. Filoraino (cd.), *Storia delle religioni*, IV: *Religioni dell'India e deU Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 613 – 663.

Marf.ga M. (ed.), 1938, *Ko-ji-ki. Becchie cose scritte*, Bari.

Muraoka T., 1964, *Studies în Shinto Thought*, Tokyo.

Obayashi T, 1981, *I se e Izumo. I santuari dello Shintoismo*, Milano.

Philippi D.L. (ed.), 1968, *Kojiki*, Tokyo.

Raveri M., 1984, *Itinerări nel sacro*. *L'esperi*enza religiosa *giapponese*, Venezia.

Rotermund H.O., 1988, *Religions, croyances et* traditions *populaires du Japon*, Paris.

Schwade A., 1986, *Shinto Bibliography în Western Languages*, Leiden.

Spae J.J., 1972, *Shinto Man*, Tokyo.

Tweeuwen M., 1996, *Watarai Shinto*. *An Intellectual History of the Outer Shrine of I se*, Leiden.

Villani P, 1990, *Lo Shintoismo*: *variazioni su temi lingvistico-religioşi*, Napoli.

Partea a patra

Istoria religiilor în cultura modernă *de Marcello Massenzio*

Istoria religiilor şi antropologia

I. Preambul

J. *Religie, religii*

Un manual de „istorie a religiilor” nu poate ocoli problema definirii religiei; dacă ar face aceasta, ar fi considerat nu numai incomplet, lipsit de suportul teoretic necesar pentru a asigura unitatea internă a volumului, dincolo de organizarea în mod necesar diferită a părţilor separate, încredinţate unor specialişti din diferite sectoare. La aceasta se adaugă faptul că în însuşi titlul disciplinei apare un element care nu este în mod cert evident (se vorbeşte despre religii, nu despre religie la singular), a cărui înţelegere deplină reclamă tocmai asumarea critică a problemei despre care s-a vorbit, pentru a o evalua înăuntrul unei perspective culturale de amplă respiraţie. Pluralul în chestiune reprezintă trăsătura distinctivă şi, ca să spunem aşa, „care dă nobleţe” materiei: să-l considerăm pe moment ca pe un semnal care ne avertizează, brusc, că privirea istorică religioasă nu se îndreaptă atât spre ceea ce, în mentalitatea occidentală comună, este considerat a fi religia prin definiţie, deoarece privirea posedă o extensie mult mai amplă, care permite să fie cuprinse formaţiuni religioase din cele mai diverse civilizaţii.

O astfel de lărgire a orizonturilor nu este cu siguranţă rodul întâmplării, ci reprezintă un produs al unui proces fundamental care a implicat dimensiunea religiei, dar care nu s-a limitat desigur la aceasta din urmă. El ia avânt în momentul în care civilizaţia occidentală decide să se deschidă cunoaşterii civilizaţiilor extraoccidentale: e vorba de momentul martor la naşterea etnologiei, ştiinţa închinată studiului umanităţilor „altele”. Faptul de a-şi asuma ca obiectiv cunoaşterea a ceea ce din punct de vedere cultural este străin a pus şi continuă să pună probleme epistemologice foarte complexe, cărora cercetătorii le-au dat rezolvări diferite în decursul timpului. De pildă: cu ajutorul căror criterii, al căror categorii interpretative poate fi abordat în mod adecvat studiul unor civilizaţii care nu fac parte din tradiţia occidentală? Din reflex, ne întrebăm, mai mult în general, despre rolul Occidentului într-un scenariu cultural extrem de dilatat. Cât despre religie, se pune, în acest context, o întrebare de fond: este suficient, este potrivit bagajul concep tual făurit cu precădere în funcţie de creştinism pentru a da de capăt altor universuri religioase? Sau va fi nevoie să se construiască alte cadre de referinţă? A ţine eoni de asemenea întrebări, a medita din nou la ele în lumina istoriei gândirii antropologice şi istorico-religioase, pentru noi, contemporanii, înseamnă să abordăm problema religiei într-un mod nou, în consonanţă cu vremurile pe care le trăim.

Întrebările puse, limitate numeric, dar bogate în implicaţii, ne permit să intuim complexitatea procesului de reînnoire schiţat mai sus: proces în care istoria religiilor e parte integrantă, şi care ne îndeamnă să punem în permanenţă în discuţie noţiunile dobândite ca certe, în încercarea de a le formula la un nou nivel, care să nu favorizeze o anumită civilizaţie, considerată *a priori* superioară faţă de toate celelalte. Aceasta deoarece conştiinţa pluralităţii culturilor, care s-a produs mai ales graţie contribuţiei ştiinţei etnologice, ar reprezenta un câştig neînsemnat dacă nu ar fi însoţită de o recunoaştere

fundamentală a demnităţii egale a culturilor şi, prin urmare, a religiilor. Acest din urmă factor constituie unul din punctele ferme ale conştiinţei umaniste contemporane, care se consolidează operând în toate direcţiile posibile. Iată schiţat, aşadar, fundalul în care să situăm problematizarea noţiunii de religie, în care să dezbatem chestiunea raportului religie/religii. Din moment ce orice operaţiune critică serioasă nu se naşte pe neaşteptate şi din nimic, ci posedă un context în care trebuie să fie înserată în mod critic, ni s-a părut necesar să reparcurgem anumite momente mai importante ale reflecţiei mature în sectoarele de graniţă ale etnoantropologiei şi ale istoriei religiilor, pentru a scoate la lumină transformările treptate care au atins conceptul de religie, în încercarea de a-l adecva la o situaţie în schimbare, în cadrul căreia Occidentul nu mai dialoghează de unul singur, ci se măsoară, prin răspunsuri discordante, cu celălalt.

2. Istoria religiilor ţi antropologia culturală în albia istoriei religiilor se varsă diferite tipuri de ştiinţe (de ordin istoric, filologic, filosofic etc.), printre care se remarcă îndeosebi cea a antropologilor: aceasta deoarece ea a contribuit într-o măsură considerabilă la caracterizarea disciplinei şi, în plus, a dus la constituirea unui sector special de cercetare, relativ autonom, înăuntrul istoriei înseşi a religiilor. Vom denumi în mod convenţional acest sector, caracterizat prin întâlnirea dintre istoria religiilor şi antropologia culturală, „antropologie religioasă” al cărei cadru apare marcat, în general, de complexitatea teoretică şi de bogăţia fermenţilor culturali.

Trăsătura distinctivă a „antropologiei religioase” depinde, înainte de orice, de calitatea obiectului de cercetat, care retrimite la orizontul religios al civilizaţiilor extraoccidentale, deseori etichetate încă de opinia curentă drept „primitive”. Atribut care trebuie pus în mod radical în discuţie, întrucât implică o evaluare a meritului în faţa căreia nu poţi rămâne indiferent. Din schiţa rapidă pe care am făcut-o rezultă un dat demn de a fi reţinut: în centrul sectorului avut în vedere se află problema „diversităţii

culturale”, evaluată *sub specie religionis*: ţinând cont de astfel de premise, nu putem face decât să chemăm în instanţă etnologia, disciplina dedicată studierii *ethnos*-ului non-occidental, considerat în totalitatea aspectelor sale.

Ca primă concluzie, se poate afirma că relaţia istorie a religiilor/cinoantropologie este funcţională pentru îmbogăţirea ambelor discipline. Istoria religiilor face parte din marele proces de transformare a Occidentului care a dus la asumarea diversităţii culturale ca obiect de cercetare istorică: tipul său de viziune asupra realităţii este marcat de această apartenenţă. În acelaşi timp, istoria religiilor este parte integrantă dintr-un alt proces cultural al Occidentului contemporan: cel care a pornit de la recunoaşterea fundamentală a autonomiei faptului religios.

3. De la premisele teoretice la planul operativ

„Antropologia religioasă”, în măsura în care ne confruntă cu fenomene ce aparţin unei dimensiuni diferite de aceea cu care suntem obişnuiţi, reclamă un efort, o implicare intelectuală în plus: cu alte cuvinte, capacitatea de a pune temporar între paranteze categoriile interpretative la care ne-am obişnuit să recurgem. Capacitate care nu se dobândeşte brusc, ea fiind produsul final al unei profunde reînnoiri a modului tradiţional de a aborda realul; noutatea, ruptura cu tradiţia constă în mod esenţial în faptul de a considera sistemele noastre de evaluare valabile nu în absolut, ci doar în relaţia cu lumea care le-a produs în cursul istoriei sale: lumea occidentală. Conştientizarea valabilităţii relative a sus-numitelor categorii constituie condiţia *a priori* care permite să ne îndreptăm privirea departe, în direcţia unor realităţi culturale care se situează în afara modului nostru familiar de a fi oameni.

O asemenea conştiinţă critică a limitelor inerente aplicării criteriilor noastre de interpretare nu este suficientă, ea singură, pentru a promova cunoaşterea a ceea ce din punct de vedere cultural e străin: ea trebuie să fie însoţită de elaborarea unor instrumente cognitive adecvate obiectului care se vrea cercetat.

ETNOCENTRISM

În accepţiunea curentă, termenul de „etnocentrism” indică o atitudine colectivă care prezintă două aspecte complementare între ele: dispreţul pentru toate formele culturale (religioase, sociale, morale, estetice etc.) care diferă de cele în vigoare într-o anumită societate şi, simultan, identificarea sistemului cultural propriu din aceasta din urmă cu Cultura în sens absolut. Cu alte cuvinte, etnocentrismul constă în respingerea diversităţii: respingere care induce o trimitere în sfera naturii a ceea ce e străin din punct de vedere cultural şi care ajunge să genereze comportamente inspirate de intoleranţa.

Etnocentrismul este o atitudine larg răspândită în grupurile umane: aşa cum se poate citi în *Dictionnairv de l’Ethnologie et de l’Inthropologie* (îngrijit de P. Bonte şi M. Izard, Paris, 1992, p. 247), umanitatea încetează de a mai exista la propriile frontiere lingvistice, etnice şi chiar şi de clasă sau de castă; în formele sale extreme, etnocentrismul duce la distrugerea popoarelor „altele” (etnocid, genocid). Etnocentrismul se revarsă în rasism atunci când utilizează teorii pseudoştiinţifice în încercarea de a trimite la o fundamentare genetică prerogativele culturale ale unui grup etnic considerat inferior dintr-o prejudecată.

M. J. Herskovils, unul dintre cei mai însemnaţi antropologi culturali din Statele Unite, face distincţia între două modalităţi diferite ale fenomenului: pe de o parte, analizând în principal popoarele analfabete, el identifică un etnocentrism mai mult implicit decât explicit în ideologic, care are şi o funcţie pozitivă, în măsura în care contribuie la adaptarea individului şi la integrarea sa socială; pe de altă parte, cercetătorul pune accentul pe etnocentrismul văzut în aspectul său mai cunoscut şi mai agresiv, care ia formă atunci când, „aşa cum se întâmplă în cultura euroamericană, el se realizează şi este aşezat la baza unor programe de acţiune în dauna bunăstării altor popoare” (*Man and his Work*, New York, 1956, p. 68).

Împotriva acestui al doilea tip de etnocentrism, Herskovits elaborează teoria „relativismului cultural”, care

propune un mod nou de a aborda faptele culturale (ivi, pp. 61 – 78).

Relativismul cultural consideră drept nevalabilă, din punct de vedere ştiinţific, prezumţia pe care se bazează atitudinea etnocentrică, examinată în special în raport cu civilizaţia occidentală (în acest caz, trebuie să vorbim despre eurocentrism); prezumţie care constă în pretenţia de a evalua culturile „altele” prin referirea la sistemul de valori propriu Occidentului, ca şi cum acesta din urmă ar fi universal şi nu legat de un context cultural bine determinat din punct de vedere istoric. Implicaţiile cu caracter general se referă la faptul că orice cultură trebuie să fie judecată în raport cu sistemul de valori care îi corespunde şi că orice deviere de la această linie reprezintă un arbitrar inacceptabil. Într-o asemenea optică, sunt considerate cu totul nelegitime ierarhiile de valori, ca acelea cu tentă evoluţionistă, care sunt rodul orientării ce atestă *a priori* valabilitatea absolută a caracterelor civilizaţiei occidentale.

Acest lip teoretic de punere a problemei rămâne şi astăzi un punct ferm, chiar dacă nu este scutit de critici: acestea din urmă au fost aduse de E. De Martino, care subliniază riscul ca relativismul cultural să poată duce la dezinteres şi la dezimplicare în disputele cu Occidentul (*Furore Simbolo Valore*, Milano, 1962, pp. 86 – 91). Pentru de Martino, cunoaşterea culturii „alta”, obţinută prin eliminarea tuturor prejudecăţilor eurocentrice, constituie o valoare în momentul în care stimulează Occidentul să pună sub semnul întrebării propriul patrimoniu cultural, cu scopul de a-şi depăşi limitele şi de a începe să-l reia în posesie într-un mod critic.

Am descris până aici faza pregătitoare a unui itinerar cognitiv de tip nou, prezentând succint problemele cu care trebuie să se măsoare subiectul 7 n încleştarea lui cu materialul etnologic. În ceea ce priveşte specificul religios, e necesar să se concentreze atenţia asupra unei alte condiţii *a priori* a analizei. Este vorba, în cazul acesta, de a evita asumarea categoriei occidentale de religie ca punct

imediat de referinţă şi de judecată, ba chiar de a supune unei revizii critice radicale o întreagă serie de noţiuni de bază (ca magie, mit, rit, entitate supraomenească...), pentru a putea fi aplicate cu precauţie şi discernământ unor contexte religioase „altele”.

OCCIDENTUL ŞI LUMEA A TREIA

Un aspect al complexei relaţii Occident/Lumea a Treia care a stârnit interesul unor istorici ai religiilor şi al unor etnologi e reprezentat de „răspunsurile” unor băştinaşi la politica occidentală de oprimare colonială şi de deculturaţie sistematică. În astfel de „răspunsuri” ies la suprafaţă, unite printr-o legătură inextricabilă, aspiraţii politice, religioase, economice, sociale, ţoale dominate de un fir conducător comun: voinţa radicală de autonomie şi dorinţa de a răsturna neîntârziat *status quo*-ul. Limbajul prin care se exprimă protestul de masă al popoarelor colonizate îşi are rădăcinile adânc înfipte în imaginarul religios – în general de tip profetic şi/sau milenarist caracterizat prin fuziunea sincretică a unor elemente tradiţionale cu elemente creştine, selecţionate *adhoc* de băştinaşi şi replăsmuite în funcţie de noile exigenţe istorice.

Panorama – până în prezent cea mai completă – a mişcărilor social-religioase cu caracter autonomist şi anticolonial e constituilă de volumul lui V. Lanlemari cu titlul nici că se poate mai explicit: *Movimenti religioşi di libertó e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, 1960. E vorba despre organizaţii culturale de remarcabilă complexitate care dovedesc, înainte de toate, capacitatea culturilor aşa-numite „primitive” de a face istoric, demonsirind în mod definitiv netemeinicia prejudecăţii care le situa în afara istorici. Distincţia între libertate şi mântuire, introdusă de Lanternari, răspunde scopului de a identifica două orientări de bază: cea inspirată din nevoia de emancipare politică (mişcările africane conduse de profeţi indigeni constituie un model de referinţă, în această privinţă) şi cea dominată de evadarea de tip mistic din realitate, evadare evaluată drept unica formă de

eliberare din negativitalea absolută a situaţiei prezente („Peiotismul" indienilor din America de Nord se încadrează într-o perspectivă similară). Între cei doi poli menţionaşi se înscrie o serie întreagă de mişcări înlăuninil cărora nu e uşor să se delimiteze net proiectul libertăţii de cel al mântuirii: cazul cel mai reprezentativ este acela al *Cargo Cults* („Culte ale Cargoului" sau „ale mărfurilor") melaneziene, cu caracter escatologic, al căror motiv dominant e reprezentat de aşteptarea mesianică a întoarcerii morţilor indigeni, în calitate de aducători de mărfuri europene pentru descendenţii lor; întoarcere care va da naştere unei ere de bunăstare definitivă.

Tocmai mişcărilor sus-menţionale le-a dedicat P. Worsley lucrarea clasică *The Trumpet Shall Sound*, Londra, 1957, care a marcat o cotitură în modul de a privi culturile „altele", considerate în cele din urmă în concreteţea problemelor în care se zbat în prezent. Obiectul volumului îl constituie procesul anevoios care, în anumite cazuri, i-a făcut pe băştinaşii din Mclanezia să-şi asume în mod direct (nu ca până atunci, prin intermediul religiei) rolul de subiecţi politici, de opoziţie activă faţă de albi.

4. Probleme epistemologice: *un model de referinţă* în ceea ce priveşte revizuirea critică, este necesar un scurt rezumat explicativ. Să luăm ca punct de plecare problema magicului: noţiunea occidentală de magie nu este un produs al întâmplării, ci e rezultatul unui foarte îndelungat proces cultural care a caracterizat, într-un mod nu întotdeauna riguros uniform, diferitele faze istorice ale civilizaţiei noastre. Polemica religie/magie, deprecierea magicului şi marginalizarea sa succesivă reprezintă unele dintre momentele cele mai semnificative ale procesului respectiv. Din câte s-a spus (chiar dacă în linii mari, cu titlu orientativ), reiese că există o legătură inextricabilă, de natura dialectică, între planul creaţiei culturale (care cuprinde atât elaborările conceptuale, cât şi judecăţile de valoare) şi un context istoric determinat. Prin urmare, orice produs cultural, orice noţiune nu sunt exportabile în

afara contextului care a contribuit într-o manieră decisivă la a le conferi o fizionomie bine determinată. Concret, analizarea culturilor „altele”, care nu au fost atinse de polemica antimagică tipică pentru Occident, prin mijlocirea ideii de magie care este rodul matur al acestei polemici, reprezintă o incongruenţă epistemologică, care nu poate să producă beneficii în planul procesului cognitiv.

Ce-i de făcut, aşadar? Pentru a depăşi impasul este indispensabil să avem conştiinţa procesului de revizuire critică în toată amploarea ei. Revizuire înseamnă, înainte de orice, conştientizarea – cu totul caracteristică lumii noastre occidentale – a incidenţei exercitate de o condiţionare istorico-culturală precisă asupra viziunii noastre despre magic, care nu poate să aparţină totuşi domeniului „universalelor”. Cu alte cuvinte, operaţiunea intelectuală pe care o conturăm nu urmăreşte să pună în discuţie valabilitatea unei asemenea viziuni, ci tinde să arate cu limpezime limitele în interiorul cărora ea posedă un sens precis, înrădăcinat în istorie.

După acest moment propedeutic se pune, ca urmare logică, problema de a stabili noi prezumţii teoretice în măsură să medieze accesul la o viziune diferită asupra magicului, derivând din înserarea lui într-o dinamică istorico-culturală diferită. Un model operativ al tipului abia descris poate să aibă valoare şi în raport cu dimensiunea MITULUI. Mitul, în ceea ce priveşte semnificaţia sa înăuntrul civilizaţiei noastre, suportă condiţionarea exercitată, începând de la naşterea filosofiei greceşti, de opoziţia *logosului* (discursul în mod raţional structurat) faţă de *mythos* (discursul care e străin structurii logice). Într-o sinteză extremă, un astfel de contrast (în care *logosul* este rezultatul dominant) a contribuit puternic la modelarea imaginii mitului care îi aparţine, dar care nu epuizează cu siguranţă toate potenţialităţile fenomenului. Pentru a face astfel încât concepţia noastră despre mit să nu intre imediat în joc atunci când e vorba de a supune cercetării sisteme mitologice extraoccidentale este necesar să dobândim o conştiinţă critică deplină a procesului graţie

căruia fenomenul mit a căpătat o anumită semnificaţie pentru noi şi numai pentru noi.

Prezentele reflecţii se alătură gândului unui cercetător italian care, cu o capacitate de pătrundere sporită faţă de alţii, a înţeles vastitatea implicaţiilor teoretice legate de problema înţelegerii „diversităţii culturale”. Este vorba de Ernesto de Martino, istoric al religiilor şi etnolog de formaţie filosofică, a cărui cercetare poate fi luată drept model de referinţă atunci când se abordează unele nuclee epistemologice fundamentale: de pildă, atunci când îşi pune întrebări asupra modului în care trebuie să opereze pentru ca deschiderea faţă de „diversitate” să nu se reducă la o simplă creştere cantitativă (cu alte cuvinte, la o acumulare plată de noţiuni exotice), ci să se traducă într-o reînnoire calitativă care să cuprindă, cu precădere, însuşi modul de a pune problema cunoaşterii. Sau atunci când se discută despre raportul existent între conştiinţa de sine şi perspectiva de a-l înţelege pe cel diferit de line: din exemplele adoptate în raport cu magicul şi cu miticul, a reieşit legătura de interdependenţă dintre aceste două momente, întrucât posibilitatea de a accede la lumi „altele” are ca prezumţie necesară cunoaşterea aprofundată a propriei lumi culturale. Altfel spus, descoperirea alleritățiі e mediată de permanenta redescoperire a noastră înşine.

În acest moment, trebuie să trecem pe scurt în revistă etapele itinerarului urmat până acum. Obiectivul iniţial a fost acela de a motiva raţiunile întâlnirii dintre istoria religiilor şi antropologie; pentru a duce la bun sfârşit această sarcină într-un mod care să nu fie doar descriptiv, ni s-a părut oportun să supunem unui prim examen unele dintre problemele cruciale comune ambelor discipline. De aici decurge trimiterea la de Martino, care a reuşit să dea unor astfel de probleme o sistematizare teoretică riguroasă, care şi astăzi este în măsură să-l orienteze pe cititor. Trimitere care poate să stârnească totuşi şi unele rezerve, întrucât ne proiectează în toiul unei dezbateri a cărei fază incipientă nu a fost încă ilustrată.

Nu ne rămâne, aşadar, decât să restabilim succesiunea cronologică ordonată, mergând spre origini.

II. Evoluţionism şi funcţionalism: cultură, magie şi religie

J. *Premisele antropologiei religioase*

După cum s-a observat deja, originile antropologiei religioase sunt inseparabile de cele ale etnologiei; aşadar, este logic să pornim de la examinarea trăsăturilor pregnante ale evoluţionismului cultural englez, luând ca punct de referinţă textul fundamental al lui E.B. Tylor, *Primitive Culture* (Londra, 1871), care marchează actul de naştere al etnologiei ca ştiinţă autonomi

Potrivit lui Tylor, popoarele considerate (şi numite) sălbatice exprimă cultură, o cultură calificată drept primitivă, care reprezintă forma embrionară a culturii ca atare. Cunoaşterea fazei primitive este indispensabilă în scopul unei cercetări ştiinţifice asupra caracterelor generale ale culturii umane, întrucât ne permite să-i evaluăm originile, care nu pot fi în niciun fel trecute cu vederea dacă vrem să ajungem la o viziune integrală a fenomenului. Prin cercetare se înţelege, în cazul în speţă, un model de analiză, împrumutat de la evoluţionismul biologic al lui Darwin, capabil să schiţeze procesul de evoluţie treptată a unui anumit fenomen, de la începuturi până la atingerea desăvârşirii, trecând prin toate etapele intermediare. Un proces alcătuit din stadii de dezvoltare solid înlănţuite între ele, întrucât un stadiu în mare parte evoluat duce la împlinirea unei serii de potenţialităţi implicite în stadiul imediat precedent, mai puţin avansat. Ideea de întâmplare este, aşadar, complet înlăturată în acest tip de punere a problemei care tinde să facă lumină asupra legilor universale ce guvernează dezvoltarea culturii.

Se confirmă importanţa pe care o capătă, în cadrul unei asemenea concepţii asupra realităţii, momentul începuturilor culturii, demonstrat actualmente de stilul de viaţă propriu acelor popoare care, în optica evoluţionismului cultural, urmează a fi numite „primitive”,

mai degrabă decât „sălbatice”, în stadiul de început s-a iniţiat de fapt un proces de foarte lungă durată, în care rezultatele finale privesc acele popoare care au ajuns la un nivel mai avansat al drumului spre civilizaţie. Drum care este unic pentru întreg neamul omenesc, căruia i se postulează unitatea de substanţă; deosebirile înăuntrul umanităţii depind de viteza mai mare sau mai mică cu care diferitele grupuri umane au reuşit să progreseze, trecând rând pe rând de la un stadiu mai puţin evoluat la unul mai evoluat. Cei care au întârziat mai mult decât alţii în faza începuturilor, astfel încât nu au reuşit încă să depăşească stadiul iniţial al dezvoltării, sunt popoarele primitive, păstrătoare ale unei culturi care – într-un trecut îndepărtat – a fost şi a noastră, adică a naţiunilor industrializate moderne din Europa.

În concluzie, primitivii sfârşesc prin a fi caracterizaţi într-un mod ambivalent: pe de o parte, se situează la distanţă maximă faţă de popoarele considerate mai evoluate (şi, în această optică, ele întruchipează alteritatea); în acelaşi timp, însă, distanţa se micşorează, dacă se ia în considerare faptul că ele ne trimit imaginea vie a unui trecut care a aparţinut şi popoarelor celor mai civilizate.

Luând ca punct de referinţă evaluarea stării de sălbăticie aşa cum o vedea Iluminismul, e posibil să conştientizăm saltul calitativ făcut de Tylor în caracterizarea stadiului primitiv-originär: Tylor identifică în acesta din urmă atât formele elementare ale organizării sociale, cât şi pe cele ale producţiei culturale, îndepărtându-se în felul acesta de concepţia iluministă despre faza originilor – starea de sălbăticie – pusă sub dublul semn al asocialităţii şi al absenţei culturii. Pentru Tylor, primitivii sunt incluşi în circuitul culturii: rezultă de aici că diferenţa dintre „ei” şi „noi” nu mai corespunde antinomiei natură/cultură, de vreme ce aceasta se stabileşte înăuntrul unei dimensiuni comune, exact cea a culturii. Tocmai noţiunea de „cultură primitivă” reprezintă marea cotitură care permite să se aibă în perspectivă

studierea umanităţii originare nu doar în termeni naturalişti, ca până atunci, ci în termeni care ar putea fi definiţi, în sens larg, drept istoricişti, cu referire la filosofia specifică propriei istorii a evoluţionismului cultural, pe care am schiţat-o mai înainte. Un studiu de tip nou, destinat unei discipline şi ea nouă: etnologia.

Pentru ca o reînnoire de asemenea proporţii să aibă loc, era nevoie ca mai întâi să se reformuleze conceptul tradiţional de cultură, lărgindu-i aria de cuprindere. În această privinţă, P. Rossi observă:

Tocmai pentru ca ideea de cultură să poată fi aplicală şi la stadiul primitiv al evoluţiei umane era necesar ca aria sa să se lărgească spre a cuprinde – alături de cunoaşterea ştiinţifică, de credinţele religioase, de manifestările artistico-literare, de drept şi de morală – şi obiceiurile şi, în general, toate modurile de comportament „dobândite" în virtutea apartenenţei la o societate dată. Acestei cerinţe îi răspunde tocmai definiţia tyloriană a culturii.[64]

Tylor se exprimă în termenii următori:

Cultura, sau civilizaţia, înţeleasă în sensul ci larg etnografic, este acel ansamblu complex care include cunoaşterea, credinţele, arta, morala, dreptul, obiceiurile şi orice altă capacitate şi obişnuinţă dobândită de om ca membru al unei societăţi.[65]

Factorul de noutate mai relevant constă în a vedea în fenomenul convieţuirii sociale una dintre cauzele fundamentale care determină producerea culturii; din fragmentul citat transpare în mod clar convingerea potrivit căreia societatea este cea care îi plăsmuieşte pe indivizii ce fac parte din ea, conferindu-le un stil de viaţă (incluzând obişnuinţe şi cutume) în care se concretizează un anumit sistem cultural.

În limitele acestui fel de a pune problema, recunoaşterea unei societăţi de tip primitiv determină posibilitatea de a identifica de asemenea o cultură

---

64 P. Rossi (ed.), II concetto di cultura, Torino, 1970, p. x.

65 E. B. Tylor, Primitive Culture. Londra, 1871 [trad. it. a cap. I In P. Rossi (ed.), II concetto di cultura, op. cit., p. 7].

primitivă, pusă sub semnul originarului.

2. Doctrina sufletului: *valoare şi limite*

Cercetarea în domeniul religiei primitive, care este parte integrantă a culturii, tinde prin urmare să recupereze stadiul originar al religiei ca atare: stadiu care, în reconstituirea tyloriană, îşi are centrul de greutate în „doctrina sufletului” (*animism*). Descoperirea sufletului – în faza iniţială a dezvoltării culturale – depinde de două categorii de criterii care privesc, pe de o parte, perceperea (şi, în consecinţă, justificarea) diferenţei între viu şi mort şi, pe de altă parte, viziunile onirice.

În sinteză, sufletul este conceput drept cauza însăşi a vieţii; în afară de aceasta, el este socotit drept un fel de „dublu” al individului în care sălăşluieşte. Un „dublu” înzestrat de asemenea cu un grad de autonomie propriu, întrucât el se poate detaşa temporar de trupul individului de care e legat pentru a se insinua în dimensiunea viselor în care se manifestă ca esenţă de sine stătătoare.

Un alt element constitutiv al animismului este următorul: posesia sufletului nu reprezintă o prerogativă exclusiv umană, ci o calitate care se extinde la animale, la plante, la obiecte. Pe scurt, natura în totalitatea ei apare ca fiind însufleţită.

MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN

Printre realităţile de ordin natural pe care omul tinde să le depăşească din punct de vedere cultural, moartea reprezintă foarte probabil fenomenul în rela Ce cu care acţiunea umană de a Transcende datele obiective devine mai arzătoare decât oricare alta. Aceasta deoarece, aşa după cum a relevat de Marlino, moartea evidenţiază în mod peremptoriu limitele omului, dar şi „puterea naturii”. Şi lotuşi există civilizaţii care nu s-au implicai în efortul de a depăşi caracterul natural al morţii, conferindu-i un sens cultural cu ajutorul miturilor, al riturilor, al creării unor fiinţe speciale supraomeneşti, al instituirii unor operatori sacrali *ad hoc*. Un exemplu relevant: miturile care au la bază moartea ca o consecinţă a unui incident sau a unei vinovăţii evidente în perioada originilor sustrag

fenomenului „moarte” caracterul de absolută gratuitate, în măsura în care îl inserează într-o înlănţuire strânsă cauză-efect. Tratamentul ritual al cadavrului răspunde, în majoritatea cazurilor, finalităţii tipice a riturilor de trecere: în împrejurarea specifică e transferată asupra executării ritualului funebru (şi deci sustrasă arbitrarului naturii) responsabilitatea de a trece un individ izolat sau un grup de indivizi din dimensiunea vieţii în aceea a morţii. Angoasa pentru morţii lipsiţi de mormânt (cazul Palinuro este exemplar) dovedeşte, într-un plan mai general, caracterul non-acccsoriu al riturilor funebre, în absenţa cărora devine cu (olul evident caracterul neliniştitor al morţii ca eveniment natural nerccuperal din punct de vedere cultural. Mortul nelratat după ritual reprezintă o ameninţare pentru ordinea omenească, deoarece nu se inserează într-o tramă de raporturi elaborate din punct de vedere cultural între vii şi morţi.

Crearea unor fiinţe supraomeneşti aparte tinde spre obiectivul de a asigura grupurilor umane ulterioare forme de control asupra sferei morţii-Cazul cel mai tipic, în această privinţă, este cel al strămoşilor, care în cea mai mare parte a cazurilor devin astfel graţie ritului „dublei înmormântări”, ce realizează trecerea de la condiţia de simplu mort la cea de mort excepţional, cu alte cuvinte de fiinţă supraomenească activă în prezent, cu care descendenţii umani pot stabili legături de cult, capabile să orienteze în sens pozitiv relaţia celor vii cu lumea morţii. Un caz în sine, cu evidente valenţe politice, e reprezentat de cultul public oficiat pentru strămoşii familiei domnitoare în societăţile în care este în vigoare instituţia monarhică. Cu lotul distinctă este figura strămoşului lipsit de cult, adică a strămoşului mitic, a cărui unică funcţie este cea de a întemeia în dimensiunea mitului o comunitate, un clan sau o familie.

Apare ca inseparabilă de dimensiunea morţii instituţia şamanică, prezentă mai ales, în formele sale „clasice”, în aria subarctică din Asia şi din America. Şamanul, care acţionează în stare de extaz şi care

descinde din spirite tutelare, posedă prerogative deosebit de complexe, ireductibile la o unică funcţie: îi revine, printre altele, controlul asupra zonei de graniţă care separă sfera vieţii de cea a morţii. Puterea sa şi prestigiul său social depind şi de capacitatea de a media lumea morţilor pe spezele şi în favoarea celor vii: de pildă, călătorind în Lumea de Dincolo pentru a recupera sufletul răpit unui individ care, prin urmare, este în pericol de a-şi pierde viaţa. Este vorba de una din multele modalităţi de vindecare magică, rod al facultăţii extraordinare dobândite de şaman în timpul fazei de ucenicie.

În afară de aceasta, sufletul supravieţuieşte morţii (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*) fizice a subiectului uman: această formă de credinţă, care constituie unul din punctele forte ale animismului, îşi are originea în faptul că fantasmele morţilor continuă să fie văzute în vise. Existenţa onirică a răposaţilor dovedeşte că sufletul lor nu a încetat să existe. Pornind de la această prezumţie, se face un pas înainte care duce la credinţa în duhuri: aceasta se întâmplă, în mod concret, atunci când sufletele unor anumiţi strămoşi (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*) sunt concepute ca entităţi supraomeneşti, ridicate la rangul de spirite personale (sufletul şi spiritul au, în optica lui Tylor, o esenţă asemănătoare). În felul acesta se pun bazele care duc atât la cultul *Mani Aov* (suflete benefice), cât şi la credinţele în demoni (suflete malefice).

Reconstituirea lui Tylor se bazează mai mult pe ipoteze abstracte decât pe reconstituiri verosimile din punct de vedere istoric, aşa cum s-a relevat recent.3 La aceasta se adaugă faptul că abordarea problemei sufletului (atât de des menţionată în toată cultura modernă), efectuată după criteriile tipice ale evoluţionismului cultural, suscită astăzi mai multe nedumeriri. Pe scurt, Tylor operează pe baza noţiunii de suflet matur în cadrul culturii occidentale şi care, departe de a fi istoricizat în relaţie cu un context specific, este înţeles în mod implicit ca un universal uman, posedat la început în formă naturală şi ingenuă (adică: primitivă) şi până la urmă (este cazul

civilizaţiilor mai avansate din Occident) în modurile cele mai culte şi conştiente.

Cazul în speţă dezvăluie o orientare de fond care identifică – drept un fapt cu totul evident – cultura occidentală cu singura cultură ajunsă la stadiul deplinei maturităţi; a devenit posibil să cunoaştem faza de gestaţie a acesteia din urmă graţie cercetării etnografice. Reiese de aici că primitivii (dar reflecţia, cu modificările cuvenite, se poate extinde la întreaga umanitate extraoccidentală) nu sunt consideraţi ca purtători de cultură în sensul deplin al termenului; ei sunt văzuţi ca subiecţi inseraţi în circuitul culturii, dar al culturii arborilor, deci lacunară, împletită din ignoranţă şi din false reprezentări ale realului.

În această atitudine se revelează în mod evident limita cea mai clară a evoluţionismului cultural, care se concretizează în ETNOCENTRISM*, bazat pe recunoaşterea explicită a superiorităţii absolute a propriei civilizaţii (cea occidentală, în împrejurarea de faţă) în comparaţie cu care inferioritatea „celuilalt” se manifestă cu toată evidenţa. Nu scapă de la această regulă noţiunea de primitiv care, reprezentând un mare salt calitativ faţă de ideea dă. N’ilfi *traiia*: *vy*/, se «prin. ym în insarohlji. da concepte ce subliniază întârzierea, neadecvarea materială, neîmplinirea intelec-l P. Bonle-M. Izard, *Diclionnaire de l’Etimologie el de l’Anthropologie*, Paris, 1992 (ed. a dona), pp. 72 – 73.

luată, infantilismul. Tocmai datorită acestor caracteristici, imaginea primitivului pe care ne-o transmite evoluţionismul este cea a unui individ care are nevoie să fie condus (în toate sensurile) din exterior de către cineva care a ajuns în vârful procesului evolutiv. Cum se întâmplă întotdeauna, şi această imagine este inseparabilă de fundalul istoric care, în cazul concret, are un nume, „colonialism”, el singur suficient pentru a evoca un context politico-social cunoscut ca dramatic.

Toate cele spuse mai sus nu epuizează discursul critic asupra evoluţionismului cultural: într-adevăr, nu este legitimă ignorarea meritelor lui Tylor, care a ştiut să

observe, chiar dacă în limitele menţionate, valenţa culturală a credinţelor religioase ale umanităţii primitive împotriva celor care (şi constituiau majoritatea) o considerau doar „o grămadă de gunoi din tot soiul de ţicneli”. Recunoaşterea caracterului cultural al „marilor principii ale religiei sălbatice” legitimează pe deplin studierea sistematică a acestora, chiar şi luând în consideraţie „implicaţiile lor directe asupra teologiei dominante din zilele noastre” 4. Astfel era deschisă calea care avea să conducă la *Creanga de aur* a lui J.G. Frazer.

3. „Creanga de auru: *magie, religie şi ştiinţă*

Referindu-se la documentaţia privitoare la procesele intelectuale tipice stadiilor iniţiale ale evoluţiei umane, Tylor afirmă: „Mulţi cercetători sunt ocupaţi în acest moment să dea acestui material o formă [...]; şi nu mai pare exagerat să afirmăm că încep să se întrevadă contururile vagi ale unei filosofii a istoriei erei primordiale”. [66]Conţinutul acestei afirmaţii se pretează la prezentarea lucrării lui J.G. Frazer, *Creanga de aur*, care reprezintă nu numai produsul probabil cel mai elevat al evoluţionismului cultural, dar şi unul din textele-cheie ale culturii secolului XX.

Prima ediţie a lucrării *The Colden Bough. A Study în Comparative Re/igion*, în două volume, datează din 1890; a doua ediţie, revăzută şi adăugită (3 volume), este din 1900 şi poartă subtitlul *A Study* în *Magic and Religion*. O menţiune specială merită ediţia a treia, compusă din 7 părţi şi 12 volume, publicată, ca şi precedentele, de editura McMillan din Londra într-un interval de timp care se întinde din 1911 până în 1915: este vorba de sistematizarea definitivă a operei frazeriene, la care trebuie să ne referim ca la un reper ştiinţific şi care, cu toate acestea, nu a fost niciodată tradusă în italiană. În 1922, Frazer pregăteşte ediţia prescurtată a *Crengii de aur*, tradusă de data aceasta în italiană cu subtitlul *Storia del Pensiero Primitivo. Magia e Religione* şi publicată în 1925 (editura Stock). Această ediţie a fost mai târziu

---

664 E. B. Tylor, Primitive Culture, op. cit. [trad. it., op. cit., p. 27],

republicată cu subtitlul *Studio delta magia e della religione* la editura Einaudi (1950), în cadrul „Colecţiei Viola” a lui Pavese de Mar* tino; ultima retipărire, la editura Bollati Boringhieri (colecţia „Gli Archi”), datează din 1990.

Datele relative la aventura editorială a *Crengii de aur* le-am luat în mare parte din *Introducerea* scrisă de P. Clemente, A. Simonicca, F. Dei la interesanta broşură „I frutti del Ramo d’oro” 6, dedicată în întregime analizei istorico-critice a operei lui Frazer.

Am vorbit despre *Creanga de aur* ca despre unul din textele-cheie ale secolului XX: În susţinerea acestei afirmaţii, deocamdată mă limitez să extrapolez din „lista marilor nume ale culturii europene din afara antropologiei care sunt considerate în oarecare măsură îndatorate acestei opere” 7 unele menţionări: Freud, Bergson, Toynbee, Spengler, Wittgenslein, Eliot, Pound, Conrad, Lawrence.

Creanga de aur se pretează la lectura din diferite unghiuri, dintre care prevalează (ca în toate cercetările din sfera evoluţionistă) cercetarea tipului de religie propriu originilor umanităţii. În cazul acesta însă, nu este corect să vorbim pur şi simplu despre religie, întrucât pentru Frazer originarul coincide cu magicul, care constituie pivotul în jurul căruia se roteşte acea „filosofie a istoriei vârstei primordiale” despre care vorbea Tylor. Religia îşi face apariţia într-un stadiu mai avansat al dezvoltării evolutive, beneficiind în anumite aspecte de moştenirea magiei şi detaşându-se, prin alte aspecte, de aceasta din urmă. Cadrul ansamblului se dovedeşte mai degrabă complex şi, aşadar, trebuie să procedăm în ordine, analizând mai întâi criteriul ales de Frazer pentru a analiza dimensiunea magicului. Este vorba de un criteriu purtând conotaţia ambivalenţei, care îşi face simţită ponderea asupra întregului edificiu al operei. Termenul de referinţă care condiţionează judecarea lui Frazer este constituit de ştiinţa modernă, singura în măsură să explice pe deplin realitatea. Magia încearcă să facă acelaşi lucru dar, lipsind

încă toate prezumţiile de care are nevoie gândirea ştiinţifică, nu este în măsură să-şi traducă aspiraţiile în rezultate bine întemeiate. De aici derivă evaluarea preponderent negativă a lui Frazer: „Magia este atât un sistem fals de legi naturale, cât şi un ghid înşelător de conduită; atât o ştiinţă falsă, cât şi o artă avortată”. 8 în această perspectivă, dominată de un ETNOCENTRISM* la scară mare chiar dacă nu declarat, magia sfârşeşte prin a fi considerată drept ceea ce nu este, mai degrabă decât drept ceea ce este; maxima recunoaşte

6 P. Clemente (cd.), „1 fhitti del Ramo d’oro”. *La ricerca folklorica*, nr. 10, 1984, p. 6.

7 *idem*, p. 7.

H J.G. Frazer, *U Ramo d’oro*, Torino, 1990, p. 22.

re care i se poate arăta, în calitate de „ştiinţă”, fie ea şi „falsă”, este să i se atribuie nişte principii generale în măsură să orienteze operaţiunile. Acestea din urmă „nu sunt altceva decât două aplicaţii diferite şi rele ale principiului asocierii de idei. Magia homeopatică se bazează pe asocierea prin similitudine; magia contagioasă pe asocierea prin contiguitate”. 9

Şi totuşi, atunci când Frazer depăşeşte planul sistematizării teoretice şi acordă atenţia cuvenită analizei unor instituţii magice concrete, se produce o schimbare semnificativă: accentul e pus pe aspectul „pozitiv” al magiei, a cărei coerenţă internă este scoasă în evidenţă, nu iară subtilitate. Un exemplu poate îi edificator: îl voi oferi urmând un itinerar foarte precis – tema regelui-mag – în cadrul operei monumentale, cu conştiinţa că trebuie să recurg la tăieturi şi omisiuni fără a pierde totuşi din vedere obiectul ales. Pentru Frazer, în centrul intereselor umanităţii primordiale se află grija faţă de vegetaţia arborescentă, de care depinde supravieţuirea umanităţii. Magia, în ansamblul ei, tinde să favorizeze creşterea şi permanenţa vegetaţiei: în această optică, un rol determinant îi revine regelui-mag, un suveran destul de special, a cărui semnificaţie transcende sfera politicului. Regele în chestiune îşi extrage legitimarea din „simpatia

fizică specială faţă de natură” 10: este vorba despre o legătură tainică şi profundă cu natura, care face ca persoana regelui să participe din plin la aceasta din urmă şi care-i asigură suveranului facultatea de a acţiona asupra marilor forţe naturale. În definitiv, prerogativa esenţială a regelui-mag este aceea de a-şi exercita, în beneficiul colectivităţii umane, puterea asupra ploii, puterea asupra soarelui, puterea asupra vântului. Graţie acestor înzestrări care fac din el un soi de mijlocitor extraordinar între umanitate şi natură, regele-mag pare de neînlocuit: cine altul ar putea garanta colectivităţii controlarea unor forţe în mod obiectiv străine domeniului omenesc? Integritatea fizică a suveranului devine, prin urmare, una din preocupările sociale majore. Regele nu poate fi expus tuturor riscurilor la care este supus un om obişnuit şi care constau mai ales în „pericole ale sufletului”: de aceea regelui i se hărăzeşte un regim de viaţă ocrotit de un sistem rigid de tabuuri care au scopul de a interzice regelui tot ceea ce ar putea să-i pună în pericol sufletul şi, prin ricoşeu, să-i cauzeze moartea. (în acest punct, Frazer introduce o digresiune amplă despre noţiunea de tabu.) De exemplu, regele nu poate să atingă pământul, deoarece acesta ar putea să-i resoarbă energiile vitale: regele va trebui să rămână, aşadar, în permanenţă deasupra pământului, suspendat între cer şi pământ.

Cea mai vicleană formă de moarte o constituie răpirea sufletului: pentru a ţine departe o astfel de eventualitate, este necesar să se despartă sufletul suveranului de posesorul lui şi să fie ascuns în partea cea mai inaccesibilă a codrului, legându-l de creanga unui copac, unde va trăi ca „suflet exterior” (titlul cărţii, *Creanga de aur*, evocă tocmai o realitate de acest tip, făcând referire la imaginea vâscului care a prins rădăcină pe creanga stejarului).

Sufletul exterior (şi acesta obiect al unei digresiuni explicative) poate fi înţeles ca un fel de „dublu al posesorului”: ceea ce i se întâmplă primului se repercutează în mod imediat asupra celui de-al doilea,

motiv pentru care frângerea crengii de care atârnă sufletul echivalează cu uciderea individului căruia îi aparţine sufletul.

Din cele spuse, se poate deduce că antiteza viaţă-moarte, proiectată în persoana regelui-mag, constituie una dintre coordonatele fundamentale ale viziunii primordiale asupra lumii; este bine să reamintim că se vorbeşte despre regele-mag nu ca individ specific, ci ca expresie a raportului simpatetic umanitate-natură, care are o relevanţă socială maximă.

Moartea regelui (şi tot ceea ce constituie preludiul ei, ca slăbiciunea fizică şi îmbătrânirea) reprezintă o ameninţare atât de dramatică, încât reclamă contram as un menite să o evite. Contramăsuri care se obiectivează în proceduri rituale, la baza cărora se află o concepţie de tipul următor: regele-mag este eficace atunci când se află în plină vigoare, care e totuna cu deplina vigoare a vegetaţiei. De aceea, înainte să se presimtă simptomele decadenţei, el este supus uciderii rituale: aceasta îl pune în mod drastic la adăpost de realitatea îmbătrânirii şi a morţii naturale, care este proprie doar oamenilor „normali".

În paralel, sufletul regelui ucis în mod ritual e transferat în succesorul său, şi acesta caracterizat prin „simpatia specială cu natura". În felul acesta, relativ la instituţia regală judecată în mod abstract, se realizează o situaţie de continuitate: o continuitate necompromisă (sau compromisă într-o măsură minimă) de dispariţia unui anumit suveran, deoarece aceasta este contrabalansată de intrarea imediată în funcţie a viitorului suveran. Regalitatea în sine nu cunoaşte soluţii de continuitate: toate acestea conturează o ideologie a morţii/renaşterii, care aparţine deja unei *Weltanschauung* magice care va cunoaşte ample dezvoltări în planul religiei.

Concepţia frazeriană despre religie este foarte bine sintetizată în pasajul următor:

Prin religie, aşadar, eu înţeleg câştigarea bunăvoinţei şi concilierea puterilor superioare omului, despre care se

presupune că ar conduce şi ar controla cursul naturii şi al vieţii omeneşti. Definită astfel, religia constă din două elemente, unul teoretic şi altul practic, şi anume o credinţă în puterile superioare omului şi o încercare de a le câştiga bunăvoinţa sau de a le fi pe plac.11

Elementul comun magiei şi religiei este efortul de a orienta în favoarea omului fenomenele naturale; specificul religiei constă în faptul de a crede în fiinţe supranaturale care guvernează lumea şi cu care omul poate intra în legătură cu scopul de a le influenţa deciziile. Aceasta înseamnă să admitem o oarecare elasticitate şi variabilitate a cursului naturii; după judecata lui Frazer această elasticitate implicită şi această variabilitate a naturii sunt în mod direct contrarii atât principiilor magici, cât şi celor ale ştiinţei, care şi una, şi cealaltă afirmmă că procesele naturii sunt rigide şi invariabile în acţiunea lor şi că ele nu pot fi deviate de la cursul lor nici prin persuasiune, nici prin rugăminţi, şi nici prin ameninţări şi intimidare.12

În această sinteză teoretică, în care Frazer se arată a fi prizonier al „ortodoxiei” evoluţioniste atunci când privilegiază rolul ştiinţei drept centru de evaluare, se poate sesiza totuşi un element care se armonizează greu cu liniile directoare ale evoluţionismului însuşi. Religia, în comparaţie cu magia, îşi face apariţia într-o fază mai avansată a dezvoltării umane, al cărei moment culminant e reprezentat de apariţia gândirii ştiinţifice: ar fi fost licit să ne aşteptăm, în consecinţă, la un mai mare grad de afinitate între religie şi ştiinţă, acolo unde tocmai între aceste două domenii contrastul se prezintă în formele sale cele mai radicale.

Conştientizarea acestei contradicţii (care nu este singura) ar fi putut să-l îndemne pe Frazer să revizuiască schema teoretică aflată la temelia operei sale, cu scopul de a o face mai puţin mecanică. Dar în *Creanga de aur* nu există nici urmă de meditaţie critică; toate aspectele realului sunt sistematizate pe baza unor criterii evidente care nu lasă loc dubiului. Cât despre ceea ce ne

interesează mai mult, ideea că atât magia, cât şi religia răspund (în moduri neadecvate) aceloraşi întrebări ale ştiinţei şi că de aceea nu au o autonomie proprie e prezentată drept un adevăr obiectiv şi indiscutabil.

S-a spus puţin mai înainte că între religie şi magie Frazer descoperă, alături de factorii de discontinuitate, o legătură de continuitate, care se arată deosebit de evidentă în relaţie cu încercările uneia sau celeilalte de a sustrage purei întâmplări domeniul fundamental al vegetaţiei. Pe scurt, în sfera religiei creşterea şi decăderea vegetaţiei sunt socotite drept reflectarea creşterii şi a declinului forţei divinităţilor care încarnează ciclul anotimpurilor vegetaţiei. Dacă astfel de divinităţi reprezintă „cauzele prime" a ceea ce se întâmplă în lume, interesul religios se îndreaptă, ca o consecinţă logică, tocmai asupra cultului divin. Modul cel mai direct de a interveni asupra zeilor îl constituie procedurile rituale: în cazul examinat, atenţia maximă e rezervată acelor rituri care sunt în măsură să îndepărteze de divinităţi riscul morţii, sau de a favoriza resurecţia fiinţelor divine care tocmai trec prin experienţa morţii-Este din nou cazul să reamintim că trăsătura cea mai celebră a *Crengii de aur* e reprezentată de modulul interpretativ orientat spre figura acelui *dying god*: este vorba despre zeul muribund care depăşeşte moartea şi care renaşte, reintegrând *ipso fado* principiul vieţii, unu şi indivizibil, cuprinzând fertilitatea animală şi vegetală.

4. „Creanga de aur": metodă? / bilanţ critic

Merită o menţiune aparte metoda adoptată de Frazer: e vorba de o formă deosebită de comparaţie care nu poate fi înţeleasă în mod adecvat fără a avea în minte două postulate proprii evoluţionismului cultural. Acestea privesc pe de o parte unitatea procesului evolutiv (care este acelaşi pentru întregul neam omenesc) şi pe de alta unitatea spiritului uman care, în anumite stadii ale dezvoltării, se exprimă în toate cazurile şi pretutindeni prin aceleaşi modalităţi. O astfel de punere a problemei dă naştere unui procedeu comparativ care, dorind să

contureze tipul de cultură propriu anumitor stadii ale evoluţiei umane, procedează prin acumulare, adunând laolaltă documente provenind de la civilizaţii prezentând acelaşi nivel ipotetic, fără nicio consideraţie pentru particularităţile diferitelor contexte istorico-sociale şi ambientale.

Peste această modalitate de comparaţie (numită în mod convenţional de tip orizontal) se suprapune o altă tendinţă comparativă care îşi extrage impulsul din ideea de *supravieţuire*, care face mai dinamic şi mai articulat cadrul evoluţiei culturilor. Prin supravieţuire se înţelege ceva (instituţii, credinţe, obiceiuri etc.) care dăinuie dincolo de limitele de durată ale formei de civilizaţie căreia acesta îi aparţine în mod organic: dăinuie ca un element cu lotul desprins de noul context. Un exemplu clarificator: o civilizaţie avansată şi rafinată poate menţine înăuntrul său un obicei de tip primitiv care se află într-o disonanţă totală cu restul, dar care constituie o dovadă a originilor îndepărtate de la care a pornit civilizaţia.

Creanga de aur se deschide cu un episod explicat în cheie de supravieţuire: mă refer la regula care reglementa accesul la funcţia de *rex Nemorensis* în religia politeistă a Romei antice... Regele” în chestiune era sacerdotul Dianei, venerată în sanctuarul din Ariccia; spus foarte succint, titlul de *rex Nemorensis* îi revenea celui care ar fi reuşit să-l ucidă pe sacerdotul în funcţiune, după ce mai întâi ar fi frânt creanga unui anumit copac. Pentru a explica dinamica guvernând un fenomen cu totul izolat din politeismul roman (cap. VII, 2) şi în mod fundamental barbar-primiliv, Frazer începe explorarea magicului care îl va conduce la descoperirea regelui-mag, a cărui supravieţuire poate fi considerată *rex Nemorensis*.

Privitor la tema supravieţuirii, trebuie să avem în minte un alt aspect al chestiunii: în sânul unei civilizaţii avansate, nu toate clasele sociale sunt participante în egală măsură la progres, întrucât există unele care rămân ataşale formelor culturale ale trecutului. Îndeosebi, în civilizaţia europeană industrială, care a atins vârful

progresului evolutiv, cultura claselor populare (sau *folclorul*) este îmbibată – în special în zonele rurale – cu elemente arhaice, dintre care unele trimit de-a dreptul la faza magică, ele putând fi chiar considerate supravieţuiri ale acesteia. Pe baza unor asemenea premise, se deschide posibilitatea de a practica un lip de comparaţie care, deşi se mişcă tot numai în direcţia căutării a ceea ce uneşte, urmează un itinerar diferit faţă de cel luat în considerare anterior, întrucât permite să se instituie o serie de conexiuni care traversează diferitele stadii ale evoluţiei culturale. Concret, în elaborarea propriilor construcţii, Frazer trece cu o dezinvoltură absolută de la documentul etnografic la documentul folcloric, umplând – de pildă – eventualele lacune ale primului cu informaţii extrase din al doilea. Adoptarea unui asemenea procedeu implică recunoaşterea echivalenţei absolute a documentelor respective.

Dorind să trasăm un bilanţ critic, trebuie să relevăm înainte de toate că lucrarea *Creanga de aur*, în virtutea caracterului sistematic al analizei alături de fluiditatea scriiturii, a contribuit puternic la formarea opiniei comune occidentale în privinţa atât a modului de a conceptualiza alterilatea culturală extraoccidentală şi premodernă, cât şi a modului de a prospecta raporturile dintre Occidentul „avansat” şi alteritate. În această privinţă, e necesar să facem distincţia între două tendinţe prezente concomitent: dacă, pe de o parte, se identifică principiile generale care permit trasarea unui cadru unitar al culturii umane cu caracter magico-religios, pe de altă parte sunt fixate cu la fel de multă fermitate temeiurile superiorităţii culturale a Occidentului „evoluat”: superioritate care nu poate să nu fie înţeleasă (dată fiind perioada în care opera a fost gândită şi publicată) ca legitimare implicită a hegemoniei politice şi a expansionismului colonial ale puterilor europene.

S-a făcut referire la faptul că opera lui Frazer ne-a influenţat percepţia diversităţii culturale: spre a confirma acest lucru, e suficient să ne gândim că grila de

interpretare bazată pe dihotomia primitiv/civilizal este încă de uz curent, că triada magie-religie-ştiinţă, în sistematizarea furnizată de Frazer, continuă să reprezinte un punct de referinţă. Tocmai din cauza influenţelor exercitate la acest nivel (dar nu numai de aceea), opera lui Frazer merită să fie analizată atent, cu scopul de a putea pune în discuţie unele dintre punctele sale nodale (devenite tot atâtea *topoi*) cu obiectivul de a promova, prin contrast, o abordare diferită a complexei probleme a alterităţii.

RIT

O definiţie cu caracter orientativ poate fi următoarea: ritul constă într-o acţiune sau într-un sisicm de acţiuni care se situează într-o dimensiune „aparte" faţă de cea cotidiană. Din punct de vedere tipologic, urmând exemplul

lui A. Brelich (*Introduzione alla sloria delle religioni*, Roma, 1966, pp. 31 – 36), este posibil să se distingă două categorii fundamentale de rituri: cea a riturilor „autonome" şi cea a riturilor „de cult". Primele au eficacitate în sine şi pentru sine, spre deosebire de cele din urmă, a căror eficacitate e subordonată „răspunsului" contrapărţii supraomeneşti cu care riturile însele au sarcina de a media. (Prin cult trebuie să se înţeleagă sistemul raporturilor instiluţionalizale care există între planul uman şi planul extrauman; aceste raporturi se manifestă cu ajutorul limbajului riturilor.)

Van Gennep, în volumul *Les riies depassage*, publicat în 1909, ne furnizează un model de referinţă în măsură a ne face să înţelegem dinamica şi raza de acţiune a riturilor autonome. Denumirea de „rituri de trecere" derivă din faptul că momentele de cotitură ale vieţii omeneşti, atât la nivel individual (să ne gândim la naştere, la atingerea vârstei majoratului, coincizând cu accesul deplin în societate, la căsătorie, la moarte etc.), cât şi la nivel colectiv (să ne gândim la intrarea în război a unui popor sau la restabilirea stării de pace), reclamă recurgerea la o procedură rituală *ad hoc*. Procedură articulată în trei faze strâns legat între ele, corespunzând momentelor

constitutive ale trecerii modelate din punct de vedere cultural: mai întâi este faza de detaşare de condiţia precedentă; acesteia îi urmează faza de margine, în cursul căreia, în exteriorul aşezării sociale, se realizează în mod progresiv schimbarea stării. Punctul culminant al procesului îl constituie faza de „reagregare”, care comportă întoarcerea în sânul societăţii din partea subiecţilor umani care au căpătat un rol nou.

Iniţierile tribale, care formează viitorii membri ai societăţii după modele standardizate, constituie modelul cel mai cunoscut şi, poate, cel mai complex al riturilor de trecere. În cazul acesta, ca şi în altele, ar fi reductiv să ne imaginăm că ritul s-ar limita la însoţirea trecerii naturale. De fapt, ritul e cel care realizează trecerea însăşi: dovada acestei eficacităţi creative e dală de faptul că un individ care nu este supus procesului iniţiatic nu va fi niciodată considerat nici din punct de vedere fiziologic şi nici din punct de vedere cultural adult. Tot astfel, nu va fi considerat născut un individ a cărui naştere nu a fost anunţată prin mijlocirea ritualului specific creat pentru un astfel de eveniment.

În scopul de a înţelege cele spuse mai înainte, e necesar să luăm drept criteriu de judecată antiteza natură/cultură: ritul transferă în planul culturii, unde sunt în întregime reelaborale, momentele deosebite ale existenţei umane, în felul acesta, omul nu se limitează la a suporta evenimentele, ci le transformă, conferindu-le o semnificaţie cu desăvârşire umană.

Din afirmaţiile precedente nu trebuie să deducem în mod pripit că în *Creanga de aur* ar lipsi cu totul intuiţiile şi perspectivele cercetării valabile şi demne de a fi aprofundate. Printre elementele pozitive poate figura foarte bine modul lui Frazer de a aborda RITUL*, din care se poate evidenţia eficacitatea creativă, aşa cum se demonstrează prin analiza uciderii rituale, văzută ca o depăşire culturală a morţii naturale. Este de subliniat şi tema „pericolelor sufletului”, înţelese ca tot atâtea semnale de risc extrem care solicită recurgerea la

proceduri rituale de ordin magic sau religios.

În legătură cu importanţa acordată de Frazer dimensiunii ritului e cazul să atragem din nou atenţia asupra unei împrejurări interesante: în 1909 (deci după a doua ediţie şi înainte de *editio maior* a *Crengii de aur*), s-a publicat volumul lui Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, care poartă următorul subtitlu elocvent: Étude *systématique des rites*. Volumul respectiv e considerat, pe bună dreptate, o lucrare clasică. Autorul, studiind diversele instituţii rituale care realizează multiplele schimbări de stare ce marchează existenţa umană atât în plan social, cât şi în cel individual, demonstrează în mod concret cum trebuie să fie înţeleasă eficacitatea creativă a ritului.

Trebuie să luăm în considerare, în sfârşit, o perspectivă ulterioară care face ca lectura *Crengii de aur* să fie incitantă: dacă ne întrebăm în legătură cu repercusiunile directe sau indirecte pe care această lucrare, precum şi orientarea în interiorul căreia se situează ea le-au avut în domeniile limitrofe cu Istoria religiilor şi Antropologia culturală, se profilează posibilitatea de a parcurge din nou, într-un mod organic, o fază interesantă şi clocotind de idei a culturii occidentale contemporane. Recurg iarăşi la un exemplu revelator: în opoziţie cu orientarea evoluţionistă, se afirmă şcoala istorico-culturală, care are în persoana lui P. Wilhelm Schmidt (1868 – 1954) reprezentantul său cel mai prestigios şi în revista *Anthropos* un instrument de răspândire a ideilor cunoscut pe plan internaţional. În cazul acesta, contrastul priveşte un punct de importanţă capitală, întrucât principiul evoluţionist al progresului, înţeles ca motor al istoriei în toate domeniile sale, este abolit, pentru a face loc unei viziuni a istoriei culturale dominată, cu precădere, de ideea „involuţiei”.

Teza susţinută de Schmidt este cea *Urmonotheismus*: pe scurt, faza cea mai veche a umanităţii ar fi fost marcată de monoteism, cu alte cuvinte de forma religioasă cea mai „înaltă” şi desăvârşită (nici că ar putea să existe o evaluare

a stadiului originar mai distanţată de cea prospectată de evoluţionism). Monoteismul primordial s-ar fi afirmat prin revelaţia divină adresată întregii umanităţi (şi aici cercetătorul cedează locul omului credincios): revelaţie faţă de care numai o parte a neamului omenesc a ştiut să rămână fidelă, în timp ce restul, cu timpul, s-a desprins, realizând, aşadar, un fel de „cădere” din deplinătatea originilor; cădere care constituie un preludiu la complexul proces involutiv, variind mai mult prin forme decât în esenţă, însă o urmă a idealului de dumnezeu în sens monoteist poate fi depistată – potrivit lui Schmidt – în figura „Fiinţei Supreme” (creator al oamenilor şi al lumii, diriguitor al conduitei umane), care ocupă o poziţie pregnantă în orizontul religios a numeroase culturi primitive. Fiinţa Supremă nu are demnitate divină, dar poate fi înţeleasă ca o imagine degradată a lui Dumnezeu revelat. O respingere punctuală a tezelor lui Schmidt sumar expuse aici se află în numeroasele eseuri ale lui R. Pettazzoni, dintre care nu menţionăm în acest context decât o lucrare a sa fundamentală: *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955.

5. De la evoluţionism la funcţionalism: *B. Malinowski*

Pentru a înţelege în ce măsură opera lui Malinowski constituie un salt calitativ faţă de postulatele evoluţionismului cultural, este oportun să pornim chiar de la eseul pe care marele etnolog de origine poloneză (născut la Cracovia în 1844) l-a dedicat lui Sir James Frazer. Este vorba de un studiu datat din 1942 (anul însuşi al morţii lui Malinowski, survenită la Yale) şi pe care cititorul îl poate găsi în traducere italiană în culegerea *Teoria scientifica della cultura e altri saggi.'1* Mai întâi de toate, Malinowski îşi arată marea admiraţie faţă de Maestrul evoluţionismului cultural şi, în special, faţă de *Creanga de aur.*

Numele său va fi poate ultimul de pe lista marilor umanişti şi învăţaţi clasici. Analole France l-a comparat cu Montesquieu – o comparaţie deloc disproporţionată, deşi, poate, confuză. În acelaşi sens, puţin derivat, l-am putea

compara cu Jonathan Swifl sau cu Francis Bacon, sau chiar cu Sir Thomas More.[67][68]

E cert totuşi că odată cu Frazer se închide faza întemeietoare a antropologiei culturale, în timp ce o nouă fază se iveşte la orizont: la definirea caracteristicilor acesteia din urmă B. Malinowski a ştiut să aducă o contribuţie decisivă. În eseul citat, cu totul îmbibat de respect admirativ pentru savantul-pionier, există un pasaj care, după părerea mea, dă un sens deplin cotiturii imprimate cercetării antropologice. Cotitură pe care o putem sesiza în domeniul teoriei, fără a uita totuşi că la Malinowski aspectul speculativ este inseparabil de îndelungata, frământata şi fundamentala activitate de cercetare „pe teren” (sunt de-a dreptul celebre expediţiile sale în Noua Guinee şi în Melanezia).

Se va reaminti că unul din principiile călăuzitoare care dau formă operei lui Frazer priveşte ordinea succesiunii în care îşi fac apariţia magia, religia, ştiinţa. Aceasta din urmă este absentă în faza primitivă; în locul ei se află magia, înţeleasă ca pseudoştiinţă, menită să fie înlocuită de religie. Formarea gândirii ştiinţifice se situează în punctul culminant al procesului evoluţiei. Tocmai această înşiruire este cea despre care el afirmă că se află într-o criză radicală, pe un ton împăcat, departe de orice emfază. În perspectiva lui Malinowski, ordinea succesiunii frazeriene nu este inversată sau schimbată: ceea ce contează este faptul că, în locul distanţării temporale dintre cei trei termeni, se afirmă principiul concomitenţei lor. Prima implicaţie (în măsură să facă să se clatine întreg edificiul evoluţionist) este că de fapt cunoaşterea ştiinţifică trebuie să fie extinsă, *pleno iure*, chiar şi la omul primitiv.

Cunoaşterea, adevărata cunoaştere ştiinţifică, este întotdeauna călăuza principală a omului primitiv în raportul său cu ambientul. Ea este sprijinul de nădejde al

---

67B . Malinowski, Teoria scietUiftca della cullura e altri saggi, Milano, 1974 (ed. a doua).

68 Idem, p. 185.

tuturor intereselor vitale. Fără cunoaştere şi fără o strictă respectare a cunoaşterii, nicio cultură nu ar putea supravieţui. Aceasta este, aşadar, coloana vertebrală a culturii încă de la începuturi.[69]

În felul acesta este lichidată ideea (dragă lui Frazer şi nu numai lui) fazei primitive aşezate integral sub semnul magicului şi nicidecum luminată de ştiinţă; cade, de asemenea, ideea magiei ca „soră bastardă" a ştiinţei. Se pune, aşadar, problema de a redefini statutul ştiinţei, al religiei, al magiei, repartizând fiecăreia dintre ele un domeniu cu totul specia], legat de caracterul specific al funcţiei ce îi revine fiecăreia. Pe baza unor astfel de premise se poate admite coexistenţa – încă de la origini – a celor trei „termeni" distincţi înăuntrul aceluiaşi context: coexistenţa susţinută de reţele ale unor relaţii reciproce. Malinowski afirmă:

Trebuie să presupunem [...] existenţa tuturor principiilor fundamentale ale gândirii, ale credinţei, ale obiceiului şi ale organizării omeneşti încă de la începutul culturii. Magia, religia şi ştiinţa trebuie să fie examinate ca forţe active ale societăţii umane, ale cultului şi ale comportamentului organizat, şi ale psihologiei omeneşti.[70]

În punctul acesta, trebuie să ne întoarcem în timp până la rădăcinile gândirii teoretice a lui Malinowski, cu scopul de a înţelege complexul inovaţiilor enunţate. În această optică poate fi clarificatoare examinarea formulării conceptului de cultură.

6. B. Malinowski: *cultura şi nevoile umane*

Pentru a ilustra conceptul de cultură elaborat de Malinowski, se va face referire la două importante contribuţii teoretice, adică la articolul „Culture", redactat pentru *Encyclopaedia of Social Sciences***7*, şi la eseul, publicat postum, în 1944, *A Scientific Theory of Culture*. În acest cadru vor fi utilizate traducerile în italiană apărute,

---

69 Idem, p. 204.

70 Idem, p. 207.

p B. Malinowski, „Culture", In Encyclopaedia of Social Sciences, vol. IV, New York, 1931, pp. 621-645.

respectiv, în volumul din colecţia *îl concetto di cultura*, op. cit., pp. 134 – 192, şi în culegerea B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura*, op. cit., pp. 11 – 150.

Este oportun să presupunem că, dat fiind caracterul prezentei scrieri, o deosebită atenţie va fi acordată analizei rolului asumat de magie şi de religie în cadrul sistemului cultural.

Pentru a începe reflecţia asupra lui Malinowski (şi asupra orientării antropologice engleze denumite „funcţionalism”, al cărei exponent de marcă este acesta), poate fi util să examinăm mai întâi cele două teze expuse în continuare: prima se opreşte asupra raportului societate şi cultură; a doua abordează problema fundamentală privind conexiunea care leagă cultura de planul nevoilor umane. Înainte de a trata aceste teme, este oportun să clarificăm o chestiune preliminară ce deschide această dezbatere: care este specificul antropologiei culturale în raport cu cealaltă antropologie, cea fizică? Aceasta din urmă este dedicată studierii ştiinţifice a structurii fizice şi a caracteristicilor fiziologice ale neamului omenesc, acolo unde interesul antropologiei culturale se focalizează exclusiv asupra fenomenelor legate de conceptul-cheie al „eredităţii sociale”. Această distincţie este absolut esenţială, deoarece orice formă de confuzie între cele două discipline autonome generează echivocuri cât se poate de dăunătoare.

Omul diferă din două púnele de vedere: în forma fizică şi în ereditatea socială sau cultură [...]. Cultura cuprinde artefacicle, bunurile, procesele tehnice, ideile, obişnuinţele şi valorile care sunt transmise pe cale socială. Nu se poate înţelege în mod real organizarea socială decât ca parte a culturii.[71]

Dar care este stimulul care duce la formarea culturii?

Cultura constă atât într-un corpus de bunuri şi de instrumente, cât şi în obiceiuri şi în obişnuinţe corporale sau intelectuale care operează în mod direct sau indirect

---

71 B. Malinowski, „Culture“, op. cit., (trad. it. în P. Rossi [cd.], H concetto di cultu- ra, op. cit., p. 135).

în scopul satisfacerii nevoilor omeneşti. Dacă această concepţie este valabilă, toate elementele culturii trebuie să fie operante, funcţionale, active, eficiente. Caracterul esenţialmenle dinamic al elementelor culturale şi al relaţiilor lor sugerează că sarcina cea mai importantă a antropologului este studierea funcţiei culturale. Interesul principal al antropologiei funcţionale este orientat asupra funcţiei instituţiilor, a obiceiurilor, a instrumentelor şi a ideilor. Aceasta implică faptul că procesul cultural e supus unor legi şi că legile trebuie să fie căutate în funcţionarea elementelor reale ale culturii. A atomiza sau a examina în mod izolat trăsăturile culturale apare steril, deoarece semnificaţia unei culturi constă în relaţia dintre clementele sale, şi nu se admite existenţa unor complexe culturale accidentale sau fortuite.[72]

Fragmentul precedent conţine un fel de manifest al gândirii lui Malinowski şi trebuie, aşadar, să-l analizăm urmărind ordinea înlănţuirii ideilor, întrebarea care a servit la iniţierea meditaţiei (din ce impuls îşi trage originea producţia de cultură?) primeşte un răspuns net: din exigenţa satisfacerii nevoilor umane, începând – e necesar să adăugăm – de la cele considerate primare (ca nevoia omului de a se hrăni, de a procrea, de a se proteja de pericolele provenind din ambientul fizic, din partea animalelor, din partea altor oameni). Dacă nu trecem de acest aspect, teza lui Malinowski ne poate părea puternic reductivă, întrucât ar marginaliza distanţa diferenţială dintre om şi celelalte animale. În schimb, tocmai distanţarea diferenţială constituie centrul de interes al autorului nostru. Specificul omului, ceea ce face din el un individ „aparte" constă în prerogativa sa specială de a satisface în mod cultural nevoile biologice. Un exemplu ilustrativ: nevoia de hrană nu se rezolvă pentru om prin simplul act de a consuma singur fructele ce cresc în mod spontan în pădure; dimpotrivă, în toate fazele procesului de nutriţie – de la preparare până la gătire, până la ingerarea hranei – există reguli umane precise, tabuuri

72 Idem, pp. 143 şi urm.

precise. Apoi mai trebuie luat în considerare faptul că alimentele sunt obţinute prin procedee practicate în mod colectiv şi prin sisteme de cooperare socială. „În toate aceste activităţi”, conchide Malinowski, „omul depinde de ansamblul de mijloace artificial produse al armelor, al uneltelor agricole, al sculelor ţinând de tehnică şi al celor de pescuit, tot aşa cum depinde de cooperarea organizată şi de valori economice şi morale”[73].

Malinowski revine de mai multe ori asupra principiului,» răspunsului indirect” la imperativele biologice, pentru a-l perfecţiona şi, în acelaşi timp, pentru a-i pune în lumină implicaţiile complexe. Efortul teoretic major constă în demonstraţia că satisfacerea culturală a nevoilor fundamentale comportă apariţia unor noi nevoi, de ordin rafinat cultural. În consecinţă, este introdusă distincţia dintre imperativele fundamentale, privind nevoile organice ale omului, şi imperativele derivate, corespunzând nevoilor culturale: adjectivul „derivat” (opus lui „fundamental”) nu se referă la ceva accesoriu sau de importanţă secundară, întrucât diversele funcţiuni cărora le răspund imperativele distincte au o relevanţă la fel de mare în vederea atingerii aceluiaşi scop. Printre imperativele derivate există unele care au caracteristici speciale: e vorba de imperativele numite „integrative” sau „sintetice” care, în diferite moduri, tind să organizeze şi să coordoneze activităţile esenţiale ale culturii. Printre ele se numără religia, magia, cunoaşterea.

7. Religie şi magie: *sistematizarea teoretică la B. Malinowski*

Consideraţiunile asupra religiei constituie un aspect relevant al viziunii teoretice a lui Malinowski, chiar dacă nu e întotdeauna uşor să se ajungă la un numitor comun. Elementul de mare interes rezidă, în afara anumitor conţinuturi, în încercarea de ansamblu de a acorda religiei un statut propriu, o funcţie pozitivă autonomă. În această perspectivă, linia de interpretare cea mai fertilă, dintre

---

73 Idem, p. 150.

multele prospectate de autor, e cea care leagă religia de nevoia umană de a face faţă unor numeroase situaţii de criză presărate de-a lungul existenţei omeneşti, individuală sau colectivă.

Orice criză importantă din viaţa omenească comportă o puternică implicare emoţională, un conflict mental şi o posibilă dezintegrare. Speranţele unui rezultat favorabil trebuie să fie întâmpinate cu anxietate şi cu presentimente rele. Credinţa religioasă constă în standardizarea tradiţională a aspectului pozitiv în conflictul interior, şi de aceea satisface o anumită nevoie individuală care derivă din faptele psihologice concomitente ale organizării sociale. Pe de altă parte, credinţa şi ritualul religios, făcând actele critice şi contractele sociale ale vieţii omeneşti publice, standardizate conform tradiţiei şi supuse unor sancţiuni supranaturale, întăresc legăturile de coeziune dintre oameni.[74]

Dintre crize, cea mai neliniştitoare este cea legată de moarte, eveniment care implică şi zădărniceşte calculele şi proiectele omeneşti: cu atât mai necesară apare, aşadar, sarcina de a se opune morţii pentru a-i nega puterea de distrugere. Religia îndeplineşte această sarcină foarte delicată prin diverse modalităţi, care merg de la afirmarea non-realităţii morţii până la elaborarea unor teorii ca aceea a nemuririi sufletului omenesc. La bază se află „profunda nevoie de a nega distrugerea personală – o nevoie care nu este un instinct psihologic, ci e determinată de cultură, de cooperare şi de dezvoltarea sentimentelor omeneşti”[75].

În cadrul relaţiei religie-criză, există o temă deosebit de fecundă pe care Malinowski o lasă moştenire generaţiilor viitoare de cercetători: aceea a „standardizării tradiţionale a aspectului pozitiv” al conflictului, individual şi colectiv, provocat de criză. În Italia, aşa cum se va vedea mai jos, E. De Martino va fi cel care va sesiza acest stimul şi îl va elabora potrivit unor parametri personali de

---

74 idem, p. 183.

75 Idem, p. 182.

judecată. Forţa ideii lui Malinowski (şi a formulei pe care o conţine) depinde de bogăţia conţinuturilor care îi dau substanţă: pentru a ne limita la componentele cele mai importante, pe de o parte găsim exprimată ideea de religie ca parte vie şi esenţială a patrimoniului cultural al unei societăţi; pe de altă parte, religia ne apare în mod semnificativ pusă în valoare prin facultatea sa de a interveni în situaţii de criză cu scopul de a le modifica potrivit unor paradigme sociale atestate de tradiţie. Concret, criza, considerată în realitatea ei obiectivă, este deschisă tuturor soluţiilor, inclusiv celei care comportă transpunerea în act a multiplelor sale potenţialităţi distructive. Acestea din urmă însă sunt îndepărtate, date deoparte, în timp ce criza este asumată de religie, care manipulează înşiruirea întâmplărilor astfel încât să apară la vedere numai perspectiva pozitivă. Eliminând astfel factorii de dezechilibru şi de dezintegrare, religia operează în favoarea consolidării coeziunii sociale: aceasta fiind tematica faţă de care Malinowski se arată deosebit de sensibil.

Malinowski prospectează o reevaluare substanţială a magicului, care izvorăşte – nu numai din rezultatele cercetărilor etnografice – din refuzul teoretic de a accepta două imperative ale evoluţionismului cultural: evaluarea magiei ca formă primitivă şi distorsionată a ştiinţei; asocierea acesteia cu fazele cele mai evoluate ale dezvoltării umane. Pentru Malinowski, aşa cum s-a menţionat deja, nu există societate primitivă sau avansată care să nu aibă la baza sa, pentru desfăşurarea activităţilor omeneşti, ştiinţa şi cunoaşterea raţională: acestea permit omului să obţină rezultate pozitive în toate domeniile şi, în plus, îi oferă posibilitatea de a privi dincolo de prezent, de a proiecta viitorul. Există totuşi un domeniu în cadrul căruia şi una, şi cealaltă îşi manifestă propriile limite: este domeniul hazardului, al neprevăzutului, al inexplicabilului. Aici este cazul să intervină magia, atât în societăţile primitive, cât şi în cele avansate: magia e considerată, aşadar, nu ca un substitut al ştiinţei, ci ca o realitate *sui*

generis (obiectivată în instituţii publice) care îşi extrage raţiunea de a fi culturală din faptul că i s-a recunoscui, din punct de vedere social, facultatea de a supune disciplinei umane ceea ce se înscrie în sfera imponderabilului şi a ceea ce nu poate fi controlat pe căi normale.

În rezumat, recursul la magic este funcţional în momentul în care trebuie să faci faţă unor forme variate de risc, care depind de factori în comparaţie cu care ponderea cunoaşterii ştiinţifice nu mai are nicio influenţă: punând problema astfel, reiese că există posibilitatea – şi chiar necesitatea – de a coordona între ele ordinea magică şi ordinea practică (supusă gândirii raţionale) în vederea definirii unui obiectiv anume. Lucrul acesta se poate verifica în toate sectoarele, atunci când apare necesitatea de a se recurge atât la resursele cunoaşterii ştiinţifice, cât şi la cele ale tradiţiei magice, cu scopul de a supune controlului omenesc realitatea externă în totalitatea aspectelor ei.

În această abordare a problemei magiei nu există spaţiu pentru soluţii hibride, întrucât magia îşi explică funcţia fără a invada teritorii care nu îi aparţin şi fără a se substitui altuia. Autonomia magicului, ca şi cea a oricărei alte componente a culturii, trebuie înţeleasă în sens relativ şi nu absolut: aceasta deoarece elementele separate, bine individualizate în propriile prerogative, se integrează cu necesitate între ele în cadrul sistemului care le cuprinde. Aici sesizăm unul din punctele forte ale funcţionalismului.

Trebuie să ne aşteptăm la prezenţa magiei – şi în general se întâmplă să o remarcăm – ori de câte ori omul ajunge la un diferend ireconciliabil, la un hiat în cunoaşterea sa ori în capacităţile sale de control practic, şi în ciuda acestor lucruri trebuie să-şi vadă în continuare de treburi.[76]

În această sinteză e conţinut sensul ultim al magiei, acela de a face ca omul să nu înceteze a acţiona, chiar şi atunci când a luat cunoştinţă de limitele obiective inerente cunoaşterii sale şi puterii sale raţionale de a controla

76 Idem, p. 176.

realul. Se poate afirma, aşadar, că şi magia răspunde funcţiei de a rezolva o situaţie de criză cu totul deosebită, oferind o cale de ieşire acolo unde se profilează riscul impasului. Astfel se certifică, în mod indirect, o afinitate esenţială între religie şi magie; această perspectivă este familiară gândirii lui Malinowski care, vorbind în alt context religios, afirmă printre altele cele ce urmează: „La fel ca şi magia, ea (= religia) îşi are originea în condamnarea la previziune şi la imaginaţie care îl loveşte pe om atunci câni de-abia se ridică deasupra nefericitei sale naturi animale.”[77]

Aceasta nu înseamnă că Malinowski şterge cu totul linia de demarcaţie dintre religie şi magie, întrucât el zăboveşte meditând la diferenţa dintre cele două domenii; diferenţă datorată faptului că magia se rezolvă numai prin acte încărcate de utilitate practică, pe când religia, care urmăreşte totuşi scopuri directe, se remarcă şi prin prerogativa creării de valori.

8. B. Malinowski: un exemplu de cercetare etnografică

Pentru a verifica platforma teoretică în raport cu o situaţie culturală concretă, putem examina una din lucrările în care Malinowski a organizat şi interpretat datele culese pe teren. În acest scop, e potrivit volumul intitulat *La Vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1981 (prima ediţie, publicată la New York, datează din 1929 (vezi *The Sexual Life of Savages în North-Western Melanesia* – n.ed.]) \ materialul etnografic se referă la sistemul de viaţă al indigenilor din insulele Trobriand (Noua Guinee Britanică), a căror economie se bazează în mod esenţial pe cultura tuberculilor şi pe creşterea porcinelor. Trebuie precizat de îndată că epitetul „sălbatici” nu trimite – aşa cum ne-am putea teme la prima vedere – la ideea unei umanităţi preculturale, fiind folosit în sens pur convenţional: de fapt, etnologul intenţionează să facă lumină tocmai asupra complexului sistem cultural trobriandez în materie de

77 Idem, p. 181.

sexualitate (şi nu numai în aceasta).

Nu este posibil, în acest context, să dăm seama de întreaga amplitudine a materiei tratate; ne vom limita la a examina un aspect deosebit de semnificativ al culturii trobriandeze privind planul religios, cu conştiinţa de a trebui să citim mai târziu fragmentul în raport cu întregul. Merită o atenţie aparte sistemul de idei relativ la procreare şi la graviditate, evenimente care sunt acceptate nu pentru ceea ce sunt în plan natural, ci ca rezultat al unei profunde manipulări culturale. Într-o rapidă sinteză, ideologia religioasă îndeamnă ca fiecare nou-născut să fie considerat drept reîncarnarea spiritului unei rude materne decedate: în acest cadru, naşterea unui individ uman capătă un sens şi o valoare precise.

Pentru a începe să înţelegem cele afirmate mai sus, trebuie să facem un pas înapoi în scopul de a cunoaşte alte aspecte ale gândirii trobriandeze. Atunci când moare un om, spiritul său (numit *baloma*) părăseşte trupul şi se transferă în Turna, Insula Morţilor, unde duce un tip de existenţă asemănător cu cel al viilor. Prin urmare, trebuie să fie supus şi îmbătrânirii; totuşi (şi aici rezidă diferenţa substanţială în raport cu cei vii) *baloma* nu suportă până la capăt un atare proces, deoarece el reîntinereşte în mod periodic. Atunci când oboseşte de a mai reîntineri, el devine un embrion uman, şi, pe calea mării, se întoarce în lumea viilor pentru a începe o altă existenţă. Embrionul, de obicei graţie meditaţiei unui alt spirit înrudit cu viitoarea mamă, este aşezat pe capul unei femei – şi de aici pătrunde în pântece – aparţinând aceleiaşi linii de descendenţă cu persoana moartă, al cărei *baloma* a suferit metamorfoza descrisă aici în linii mari. Femeia căreia îi este rezervată o asemenea soartă va rămâne însărcinată, iar progenitura sa va asigura continuitatea şi stabilitatea grupului social matern (clan sau subelan).

Particularitatea cea mai surprinzătoare a edificiului cultural pe care tocmai l-am examinat constă în negarea totală a paternităţii fiziologice: ne întrebăm care poate fi utilitatea unei asemenea credinţe ce atribuie concepţia

iniţiativei unei categorii speciale de fiinţe extra-umane. Pentru a răspunde la întrebare, trebuie să privim dincolo de planul ideologic şi să ne concentrăm asupra organizării familiale şi sociale de care este legat edificiul cultural. În această privinţă, se spune că societatea din Trobriand este o societate matriliniară, „unde raportul între tată şi fiu este decretat de legea tribală drept un raport între persoane străine; unde orice unitate personală dintre ei e negată şi unde toate obligaţiile familiale sunt asociate succesiunii materne”[78]. O societate astfel structurată, în care fiii aparţin clanului sau subelanului mamei, în care aceasta are în propriul frate mai mare (şi nu în soţ!) un şef şi un protector (roluri pe care soţul le asumă faţă de propria soră şi de fiii acesteia), găseşte certificarea cea mai eficace într-o ideologie religioasă de tipul celei descrise. O ideologie în care versantul negativ (nerecunoaşterea paternităţii) este compensat de cel de semn opus (exaltarea rolului exclusiv asumat de rudele materne).

Ar fi naiv să atribuim acest tip de sistematizare a unui aspect al realităţii de importanţă fundamentală ignoranţei „sălbaticilor” în legătură cu raportul cauză-efect între împerecherea sexuală şi graviditate; problema nu este cea a necunoaşterii unui anumit proces, ci aceea a nerecunoaşterii valorii acelui proces, a neasumării sale din punct de vedere cultural, ţinând seama de ansamblul valorilor socio-culturale. Cu alte cuvinte, având în vedere bazele care susţin sistemul social, trebuie să conchidem că nu este vorba de o simplă ignorare a paternităţii fiziologice, ci de o ignorare voită a acesteia: ignorare care pune bazele raportului de înstrăinare dintre tată şi fiu şi, în acelaşi timp, îl pune pe fiu sub egida unchiului matern şi a rudelor mamei în general. Pentru trobriandezi, împreunarea sexuală bărbat/femeie este fără îndoială necesară, dar cu unicul scop de a produce deschiderea vaginului, în timp ce puterea generatoare a spermei este

78 B. Malinowski, La vita sessuale dei selvaggi nelia Melanesia nord-occidentale, Milano, 1981, p. 179.

negată.

Acest mod de a înţelege dinamica procreării este luat drept o extravaganţă dificil de înţeles dacă interpretul occidental nu e capabil să se dezbare de modul propriu de gândire, opunând o îngrădire etnocentrică raţiunilor celorlalţi. Malinowski însuşi a trăit această dificultate, dându-i de capăt, în cursul nenumăratelor colocvii avute cu informatorii indigeni pe tema paternităţii fiziologice. Etnologul[79] ne informează asupra împrejurării care nu este lipsită de însemnătate, întrucât deschide o breşă asupra problemei întâlnirii/confruntării unor mentalităţi diferit orientate.

În legătură cu acelaşi subiect, o confruntare pe tonuri dure s-a deschis între indigeni şi învăţători misionari, care se arătau interesaţi nu atât în a înţelege diversitatea, cât în a provoca o schimbare de mentalitate, inoculând în nativi principiul paternităţii fiziologice. Aceasta deoarece (după cum notează Malinowski[80]) numai recunoaşterea şi punerea în valoare a paternităţii puteau deschide calea răspândirii dogmei Treimii, care nu putea fi implementată într-o societate matriliniară. Acestui tip de învăţătură, care submina rădăcinile culturii locale, indigenii îi răspundeau printr-o opoziţie îndârjită.

Întorcându-ne la punctul central al discursului, rămâne să înţelegem motivul care o îndeamnă pe o femeie să aibă un soţ în societatea trobriandeză. În acest scop, trebuie să analizăm mai îndeaproape rolul fratelui femeii, căruia până acum i-a fost luată în considerare numai latura „pozitivă”. Există şi latura „negativă”, sancţionată de un tabu care îi interzice în mod absolut fratelui „să se ocupe şi chiar să se gândească la ceva care să fie în legătură cu sexul surorii”[81]. Tocmai în legătură cu acest domeniu devine necesară figura soţului, căruia i se atribuie sarcini bine precizate. Înainte de căsătorie, femeia trobriandeză trăieşte o fază a existenţei caracterizată prin cea mai

79: h Idem, pp. 178 şi urm.

80» Idem, p. 179.

81 ¡dem, p. 191.

neîngrădită libertate sexuală; fază care nu poate fi extinsă dincolo de o anumită limită, întrucât, potrivit opiniei publice, o femeie gravidă trebuie „să-i facă pe bărbaţi să-şi întoarcă privirea de la ea” şi trebuie să se abţină de la orice tip de raport. Pe scurt, o femeie care urmează să devină mamă înainte de căsătorie suportă dispreţul social. Funcţia soţului este, prin urmare, aceea de a impune o disciplină vieţii sexuale a nevestei şi, în acelaşi timp, de a o apăra şi de a face să i se respecte drepturile; soţul este de asemenea cel care o asistă pe soţie în timpul naşterii şi care are grijă de bebeluş de la naştere şi până în momentul în care acesta, ajuns măricel, va fi supus autorităţii unchiului matern.

În definitiv, datele etnografice prezintă o situaţie având un sens total împlinit, chiar dacă în ochii noştri ea poate părea paradoxală: trobriandezii, deşi ignoră „orice necesitate fiziologică a unui bărbat în constituirea familiei, îl consideră indispensabil din punct de vedere social [...]. Rolul sociologic al tatălui e stabilit şi definit fără nicio recunoaştere a naturii sale fiziologice.”[82] Pentru a încheia, sistemul socio-cultural examinat adineauri, interpretabil în lumina noţiunii de „ereditate socială”, furnizează un exemplu cu privire la ceea ce înţelege Malinowski atunci când vorbeşte despre modul cultural de a satisface nevoi elementare sau fiziologice, ca nevoia de procreare omenească sau de continuitate a speciei. Particularitatea teoriei culturii a lui Malinowski constă în faptul că recunoaşterea deplină a materialităţii existenţei umane este totuna cu reinterpretarea impulsurilor fiziologice în termeni de reguli sociale, transmise de tradiţie. Definiţia funcţiei prezintă aceeaşi amprentă: „Funcţia nu poate fi altfel definită decât ca satisfacerea unei nevoi prin mijlocirea unei activităţi în care fiinţele umane cooperează, utilizează produse şi consumă bunuri.”[83]

III. Sacrul lui Rudolf Otto

1. Sacrul: *alteritale şi paradox*

---

82 Ident, p. 192.

832 0 B. Malinowski, Teoria scientifica della cultura, op. cit., p. 46.

Lucrarea lui R. Otto *11 sacro. L'irrazionale nell'ideea del divino e la sua rehzione al razionale* (publicată pentru prima dată în 1917 [vezi *Das Heilige. Über das Irrazionale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Raţionalem* – n.ed.] *t* tradusă în italiană şi îngrijită de E. Buonaiuti în 1926) ocupă o poziţie foarte relevantă în panorama culturii europene contemporane, prin recunoaşterea unanimă a cercetătorilor. Este vorba de un volum faţă de care putem manifesta rezerve destul de serioase, dar de câte nu putem totuşi să facem abstracţie, atât pentru faptul că el a marcat o cotitură culturală de importanţă decisivă, cât şi pentru faptul că şi în prezent are darul de a stimula cercetarea. Iar aceasta nu numai în sectorul istorico-religios (care este cel privilegiat în acest context), dar şi în cel filosofic şi psihologic.

Cotitura la care s-a făcut referire poate fi sintetizată prin următoarele cuvinte: lucrarea în discuţie conţine actul de întemeiere a religiei ca o categorie autonomă, care se cere a fi analizată cu ajutorul unor criterii de interpretare specifice nu împrumutate din alte discipline. În gândirea lui Otto, teolog şi istoric al religiilor de la Universitatea din Marburg, esenţa ultimă a religiei rezidă în complexa realitate a sacrului. În scopul unei prime încadrări critice, poate fi considerată utilă fixarea unei serii de puncte de referinţă: sacrul retrimite înainte de toate la dimensiunea alterităţii; alteritate faţă de planul ordinii umane, al curgerii normale a existenţei; alteritate care se manifestă cu maximă intensitate („totalmente altul", *Das Ganz Andere*).

Sacrul nu constituie o realitate „aparte", izolată în sine, închisă polului uman; dimpotrivă, sacrul interferează cu dimensiunea umană sau profană (profanul se opune sacrului; planul uman, în calitate de „altul** faţă de cel sacru, poate fi clasificat, în consecinţă, ca profan). Sacrul este o categorie *a priori*, ce nu se poate concepe în mod noţional, dar care poate fi înţeleasă uşor de sentiment: apar bine individualizate, în felul acesta, limitele între care este posibilă relaţia cu realitatea transcendentă a sacrului,

sau numinosul. Instrumentele cognitive, chiar şi cele mai rafinate, elaborate în funcţie de cele mai diferite aspecte ale realităţii obişnuite, par nepotrivite în faţa manifestărilor a ceea ce este „totalmente altul”, extraordinarul, neobişnuitul. Sacrul, care se află dincolo de nivelul atins de raţiunea umană, provoacă cele mai profunde rezonanţe în planul reacţiilor psihice. E de ajuns această schiţă pentru a înţelege legăturile dintre sacru şi sfera iraţionalului: legătură care, deşi nu este exclusivă, este fără îndoială pregnantă. Acest mod de abordare pune probleme deloc uşoare, cu care – după cum se va vedea – s-au măsurat unii dintre cei mai eminenţi istorici ai religiilor.

Experienţa umană a sacrului poartă în sine semnele paradoxului, deoarece paradoxală este realitatea însăşi a numinosului, în care se realizează *coincidentia oppositorum*; într-adevăr, sacrul este în mod simultan *tremendum ei fascinans*. Prin aspectul său terifiant, sacrul respinge şi stârneşte tulburarea, legată în mod intim de sentimentul anulării eului în faţa transcendentului. Toate acestea nu epuizează domeniul numinosului, întrucât „alături de elementul care derutează, apare acela care încântă, farmecă şi, în mod slaniu, deseori crescând în intensilate până la beţie şi la rătăcire: este elementul dionisiac în eficacitatea *numen*-ul*ui*. Să numim acest moment «momentul *fascinans*» al zeităţii”. 11

2. „Primitivii” şi sacralitatea

Cele spuse în paragraful de mai sus trebuie să fie considerate ca un fel de introducere la unele teme de fond din lucrarea lui R. Otto, care se remarcă şi prin densitatea ideilor, nu întotdeauna uşor de desluşit. Atenţia noastră s-a concentrat până acum asupra părţii mai cunoscute a cărţii în chestiune, cea care a fost obiectul a numeroase analize critice urmărind să facă lumină, din unghiuri diferite, asupra valenţelor – implicite şi explicite – ale ideilor lui Otto, şi nu numai asupra fundalului său cultural, filosofic în mod special.

În acest context, vom încerca să străbatem un drum

nu foarte bătut, asumând ca punct de pornire întrebarea următoare: ce raport există între categoria sacrului, identificată mai sus în trăsăturile sale esenţiale, şi universul religios al „primitivilor”? întrebarea se naşte în legătură cu un dat obiectiv: R. Otto demonstrează că posedă o cunoaştere profundă a dezbaterii antropologice stimulate, îndeosebi, de tezele susţinute de exponenţii evoluţionismului cultural în materie de magie şi de religie. În mai multe ocazii autorul discută despre animism în cadrul unor reflecţii dedicate momentului originar al experienţei religioase; în afară de aceasta, el demonstrează că are afinităţi cu antropologi ca R.R. Marelt, W. Schmidt, W. Wundt şi, mai ales, Andrew Lang. Dar mărturia cea mai directă a interesului pentru dimensiunea religioasă în etnologie o constituie amplul şi articulatul capitol (al şaptesprezecelea) din *Das Heilige*, dedicat analizei începuturilor dezvoltării istorico-religioase. Înainte de toate, R. Otto identifică o serie de teme constitutive care cuprinde: credinţa în morţi şi cultul acestora, credinţa şi cultul spiritelor, magia, legendele şi miturile, venerarea obiectelor naturale, teribile sau uimitoare, nocive sau folositoare, strania idee a puterii (*orenda*), fetişismul şi totemismul, cultul plantelor şi al animalelor, demonismul şi poli demonismul.

Această listă, cam încărcată, este un fel de trecere în revistă a diferitelor teoretizări asupra religiei începuturilor propuse de literatura etnologică a timpului. S-ar părea că autorul nu doreşte să parcurgă niciuna dintre interpretările avansate, fără să-şi arate preferinţa faţă de una mai degrabă decât faţă de alta: ceea ce îl stimulează pe Otto nu e curiozitatea faţă de exotic, ci un puternic interes teoretic, care se concretizează în încercarea[84]

de a evalua „vocile” individuale enumerate în lumina categoriei sacrului. Pentru a da o idee cu privire la modul de a proceda, să luăm ca eşantion al analizei abordarea magiei: pentru Olto, magia nu este, în substanţa ei cea mai

84 R. Otto, // sacro. L'irrazionaie iiell'idea del divino e ¡a sua relazione al razio- itale. Milano, 1984, p. 43.

profundă, altceva decât religia, deoarece şi în magie nota dominantă o constituie o experienţă singulară a sacrului. În rezumat, şi magia este îmbibată de „acel sentiment caracteristic de «total diferit» despre care am vorbit deja şi care aici se prezintă în primul rând ca «neliniştitor». Există în magie o putere «neliniştitoare» şi o putere a unui ce «neliniştitor»: şi când ea dispare nu mai este cazul să se vorbească de magie, ci de tehnică sau dexteritate”. 32

Ultima frază din fragmentul citat se referă la o distincţie subtilă între magie ca fenomen „înalt”, făcând parte din sfera numinosului, şi magie degradată, coborâtă la nivel de pură tehnică, o dată micşorai raportul său înnobilant cu sacrul. Este evident că interesul lui Otto s-a orientat către momentul „înalt” al magiei, care împărtăşeşte cu celelalte fenomene de pe listă (de la cultul morţilor la polidemonism) sentimentul neliniştitorului ce retrimite la *mysterium tremendum* al sacrului. Întreaga înşiruire prezentată mai înainte reprezintă „preambulul istoriei religioase”: ne întrebăm acum, după ce am pus în lumină factorul de continuitate, care este criteriul ce permite să se facă distincţia între religia primitivă înţeleasă de Otto ca „vestibulul religiei” şi religia văzută în desăvârşirea sa. Răspunsul este că sacrul, în orizontul religios al „primitivilor”, este valorificat doar într-una din cele două polarităţi ale sale, cea orientată spre *tremendum*, spre teroarea demonică, spre panica plină de oroare, spre stupoarea în faţa unui lucru cu totul „altul”. Toate acestea sunt sintetizate în formula „sentiment al lucrului neliniştitor”, din care provine întreaga dezvoltare istorico-religioasă. În religia împlinită cu desăvârşire, dimpotrivă, experienţa sacrului nu cunoaşte limitări şi reuşeşte să sesizeze armonia paradoxală a acesteia, cuprinzând *tremendum* şi *fascinans*.

Un al doilea criteriu distinctiv trimite la planul elaborării raţionale, morale şi culturale, care lipseşte în ceea ce Olto numeşte starea „brută” a religiei (în care se înscrie magicul) şi care, în schimb, e prezentă în starea evoluată şi rafinată a religiei. În această privinţă, trebuie

să facem o precizare de mare importanţă: s-a spus că esenţa religiei (chiar şi în starea „brută”) rezidă în experienţa a ceea ce este cu totul „altul”, insesizabilă din punct de vedere raţional datorită inadecvării înseşi a aparatului conceptual. Şi totuşi, chiar dacă se menţine viu acest fundament, este necesar să umplem sacrul cu conţinuturi etico-raţionale, altminteri nu ar fi posibil să spună ceva. Nu ar mai rămâne altceva decât tăcerea – negarea comunicării intersubieclive, care reclamă limbajul ca instrument de transmitere a unor valori morale definite în mod raţional; în afară de aceasta, pe tăcere nu se edifică o cultură, care nu se poate să nu se sprijine pe conţinuturi etice împărtăşite în plan social. În concluzie, religia se caracterizează ca atare în virtutea echilibrului dificil, realizat în interiorul ei, între elementele iraţionale şi elementele raţionale. Raţiunea unei asemenea complexităţi este enunţată cu luciditate în fragmentul următor:

O religie se salvează de la prăbuşirea în raţionalism menţinând treze şi vii clementele iraţionale. Pe de altă parte, să (urându-se copios cu elemente raţionale, se fereşte de cădere sau de rămânerea în fanatism şi în misticism, meritând numai în felul acesta să devină religie de cultură şi de universalitate.[85]

Momentele raţionale trebuie înţelese ca reprezentări schematice ale momentelor iraţionale, care sunt cele originare. De pildă, *tremendum*, trecând prin filtrul ideilor raţionale de justiţie, de voinţă morală, duce la elaborarea noţiunii de „sfânta mânie a lui Dumnezeu”; în *paralel*, *fascinans*, graţie medierii ideii de bunătate, de milostenie, de iubire, se transformă în „har”[86]. Numai prin referirea la criteriul constituit de perfecţiunea echilibrului dintre latura iraţională şi cea raţională, creştinismul ocupă, potrivit lui R. Otto, o poziţie privilegiată faţă de toate celelalte religii.

3. Spre depăşirea etnocenirismului

Recapitulând, în stadiul primitiv al religiei experienţa

85» /dem, p. 138.

86« Idem, p. 137.

sacrului este, ca să spunem aşa, parţială şi neelaborată în sens raţional; aceste consideraţii, deşi semnalează nişte limite, nu ştirbesc aspectul esenţial al acestei experienţe, adică sentimentul sacrului ca alteritate radicală. Nu întâmplător autorul subliniază într-un pasaj important „nesfârşita bogăţie a potenţialităţilor şi a capacităţilor sentimentului numinos primitiv autentic”[87]; dacă e adevărat că în stadiile sale mai elevate sentimentul numinosului este mai complex decât teroarea demonică, acesta nu dispare nici măcar în ele, şi nici nu trebuie să dispară, deoarece el dobândeşte un caracter esenţial: se atenuează doar şi se purifică.

Remarca punctuală de mai sus are rolul de a introduce o problemă care prezintă unele aspecte secundare interesante. R. Otto ne apare, prin unele trăsături, ca raliindu-se la viziunea evoluţionistă a istoriei omenirii: ne gândim la referirea privind stadiile de dezvoltare, la recunoaşterea implicită a unităţii spiritului uman, la interesul ştiinţific faţă de popoarele primitive în calitate de document viu al fazei de începui (definită în mod semnificativ stare „brută”) a religiei. Şi totuşi, din alte motive, *Das Heilige* o rupe cu teza evoluţionistă: cum poate fi obiectivată o astfel de ruptură şi ce consecinţe anunţă ea?

Pentru a răspunde la întrebare este clarificatoare compararea lucrării lui R. Otlo cu *Creanga de aur*, limilând discursul la binomul magie-religie şi la cheile de interpretare alese în cele două cazuri pentru a le pătrunde semnificaţia. Din analiza volumelor lui Frazer se deduce că magia şi religia nu au valoare în sine, ci au valoare în măsura în care umplu un gol care există prin forţa lucrurilor: golul neumplut încă de ştiinţă, pentru a cărei regresie spre stadiile iniţiale ale dezvoltării umane lipsesc toate premisele. Frazer, având privirea aţintită asupra cunoaşterii ştiinţifice, asimilează practicile dictate de magie şi de religie unor erori, unor procedee infantile, unor încercări nereuşite; erori şi încercări inevitabile şi

87 Idem, p. 127.

necesare (în lipsă de ceva mai bun) şi, oricum, capabile să aibă repercusiuni pozitive asupra coeziunii sociale şi să garanteze un echilibru psihologic mai solid atât la nivel individual, cât şi de grup.

R. Otto, care a identificat în experienţa sacrului rădăcina autonomiei faptului religios, este în stare să arunce un alt fel de privire asupra universului religios primitiv: o privire care nu este condiţionată de referirea obsesivă la ştiinţa occidentală şi care se află în căutarea semnelor distinctive ale numinosului. Şi le găseşte. Prin ricoşeu, fenomenele care îşi au sursa în magic şi în religios încetează de a mai fi considerate nişte surogate ale altcuiva, şi capătă o semnificaţie în sine, care permite să le situăm într-un cadru autonom, cu caracteristici bine definite.

Din comparaţia propusă apare un element ulterior pe care trebuie să-l luăm serios în considerare. După cum am avut ocazia să arătăm mai înainte, criteriile de evaluare adoptate de evoluţionismul cultural sunt puternic caracterizate în sens euroceniric; *ÎI sacro* pare proiectat, deşi nu în mod declarat, în afara unei asemenea perspective. Categoria sacrului, în măsura în care aspiră să aibă o rază de acţiune nelimitată la un cadru determinat, este astfel plăsmuită încât să nu resimtă în mod unilateral povara unei anumite condiţionări culturale. Acest lucru e confirmat de faptul că prin intermediul unei asemenea categorii R. Otto reuşeşte nu numai să pătrundă ceea ce din punctul său de vedere constituie substanţa tradiţiei iudeo-creştine, dar el ştie să plutească şi în alte dimensiuni, ca aceea a buddhismului, a islamului, a religiozităţii la nivel etnologic. Oricare ar fi judecata critică pe care fiecare e chemat să o dea asupra tezelor interpretative ale lui Otto, rămâne faptul că atitudinea intelectuală care domină lucrarea II *sacro* este inspirată mai degrabă de un criteriu de echidistanţă în compararea diferitelor forme religioase, decât de exaltarea *a priori* a unei religii, cea a Occidentului, cu aferenta depreciere a tuturor celorlalte. Capacitatea de a discerne „demnitatea”

magicului dovedeşte independenţa solidă a autorului faţă de cele mai înrădăcinate prejudecăţi eurocentrice. Afirmaţia privind superioritatea creştinismului nu contrastează cu ceea ce se afirmă, întrucât ea se situează într-o optică diferită de cea eurocentrică, fiind rezultatul unei judecăţi formulate *a posteriori*, pe baza unui criteriu de importanţă generală.

Nu există aici premise pentru a susţine că însuşi cadrul de ansamblu al operei lui Otto ar fi lipsit de zone de umbră şi de ambiguitate: după cum s-a remarcat, asupra religiei primitivilor apasă, în pofida acestor lucruri, un soi de condamnare la înapoiere, care este pionul perpetuării anumitor scheme mentale. De altfel, lucrării *Das Heilige* îi lipseşte o luare de poziţie teoretică faţă de eurocentrism, atât pentru că este cu totul străină spiritului operei, cât şi pentru că ea conţine un alt fel de climat cultural. Şi lotuşi, în concretul analizei este vie exigenţa de a se referi la un criteriu interpretativ care să permită privirea în interiorul celor mai diferite contexte religioase, fără nicio excludere apriorică. În maniera aceasta, fie în mod implicit, fie în mod indirect, R. Otto semnalează o problemă importantă cercetătorilor nu doar ai uneia, ci în mod potenţial ai tuturor religiilor: o problemă a cărei rezolvare trece prin totala punere în discuţie a mentalităţii eurocentrice.

4. Fenomenologia religioasă: G. van der Leeuw

Există o legătură constantă între tezele lui R. Otto referitoare la esenţa sacrului şi interpretarea religiei care prinde formă în cadrul fenomenologiei religioase. Aceasta din urmă constituie un curent de gândire foarte complex în care converg, aşa cum a relevat de Martino[88], unele dintre cele mai semnificative expresii ale culturii germane moderne şi contemporane: sunt semnalate, alături de R. Otto, teoria *Erlebnis-ului* a lui Dilthey, fenomenologia lui Husserl readaptată la religie de către Max Scheler, aspecte semnificative ale existenţialismului lui Heidegger şi al lui Jaspers. Aceste trimiteri ajung pentru a măsura nivelul

88 E. De Martino, „Fenomenologia religiosa c sloricismo assolui“, Sludi e materiali di storia delle religioni, 24-25 (1953-1954), p. I.

intelectual elevat, care face din fenomenologia religioasă un punct de referinţă inconturnabil, în ciuda rezervelor profunde care pot fi manifestate la adresa lui. În acest sens, atât activitatea ştiinţifică a lui Pettazzoni, cât şi cea a lui de Martino apar exemplare.

Autorul care în producţia sa exprimă în mod emblematic spiritul ce animă fenomenologia religioasă este fără îndoială Gerardus van der Leeuw, a cărui lucrare principală, *Phänomenologie der Religion*, va fi luată în acest context drept reper.[89]

Influenţa lui R. Otto apare evidentă încă din punctul de pornire, adică de la prezentarea sacrului ca „forţă*[90] sau „potenţă”.

care nu e posibil să fie derivată din nimic, dar care, *sui generis* şi *sui iuris*, poate fi desemnată numai în termeni religioşi, cum ar fi „sfânt” sau alte cuvinte echivalente, care întotdeauna înseamnă bănuiala sau presentimentul a ceea ce este în mod absolut diferit. Înclinaţia instinctivă ar duce la evitarea acestui lucru, totuşi oamenii au fost îndemnaţi chiar să-l caute. Omul

---

89 Prima ediţie a acestei lucrări datează din 1933 şi reprezintă dezvoltarea lucrării htlmduiione alia fenomenologia della religione, editată în 1925. în 1948, a fost pregătită

90e diţia franceză, care este o prelucrare a originalului din *33, conţinînd numeroase modificări şi completări, făcute de autorul însuşi cu ajutorul traducătorului.

A doua ediţie germană a lucrării a fost scoasă după moartea lui G. van der Leeuw (1950), de către fiul său J. R. van der Leeuw, pe baza unei schiţe pregătite de autor; lucrarea corespunde în linii mari ediţiei franceze de mai sus şi vede lumina tiparului la Tübingen în 1956.

Fenomenologia della religione apare pentru prima dată, în traducere italiană, în 1960, în cadrul prestigioasei „Collana viola“ - „Colecţie de studii religioase, etnologice şi psihologice'* - îngrijită de E. De Martino şi C. Pavese pentru editura Einaudi (trimiterile bibliografice prezente în acest text se referă la retipărirea lucrării, publicată de editura Bollati-Boringhicri în 1992).

18 G. van der Leeuw, Fenomenologia della religione, Torino, 1992, p. 29.

trebuie să se desprindă, să se depărteze de putere, şi totuşi trebuie să se intereseze de ea. Nu ar mai fi în stare să suporte niciun de ce şi niciun prin urmare. Sdderblom are cu siguranţă dreptate atunci când, sesizând în acest raport esenţa religiei, o defineşte drept mister. Acest lucru a fost presimţit încă înainte de a fi invocată vreo divinitate; de fapt, în religie, Dumnezeu a sosit cu întârziere.3*

În acest fragment apar, reformulate, temele constitutive ale sacrului ca mister, alteritate absolută dată în mod ontologic, ambivalenţă întrucât suscită stări sufleteşti care se mişcă în două direcţii opuse, una centrifugă, cealaltă centripetă. Calea ce permite sesizarea realităţii fenomenelor religioase nu este cea a intelectului, care impune situarea la distanţă a obiectului cercetat faţă de subiect, ci aceea a experienţei în acţiune pe care o comportă, dimpotrivă, necesitatea de a pătrunde în fenomenele înseşi cu scopul de a le retrăi. Experienţa directă astfel conotată nu se epuizează în sine, ci urmăreşte să ajungă la esenţa ultimă a fenomenelor religioase, eliberată de orice referire la planul obiectiv al realului; vârful unei asemenea abordări a religiosului e reprezentat de sinteza intuitivă a tuturor esenţelor, sinteză care mediază accesul la „tipul idea14* de religie.

Este foarte uşor să sesizăm caracterul esenţialmente ¡raţionalist al tezei interpretative a lui van der Leeuw; caracter care a determinat reacţia polemică din partea unor cercetători (de la Pettazzoni la de Martino şi la Brelich, pentru a rămâne în Italia) îndemnaţi să întemeieze pe o bază cu totul diferită, caracterizată de un puternic apel la raţiunea istorică, analiza şi interpretarea faptelor religioase. Totuşi, cercetătorii menţionaţi, deşi evidenţiază motivele dezbaterii ştiinţifice, au arătat că logicii opoziţiei frontale îi preferă perspectiva mai stimulantă a confruntării dialectice. E vorba de o opţiune dificilă, dictată de consideraţii care puneau în lumină, în afară de divergenţe, elemente de convergenţă cu unele atitudini culturale semnificative prezente la van der Leeuw. În această perspectivă, se semnalează înainte de toate

afirmarea valorii autonome a religiei de care este pătrunsă întreaga operă a lui van der Leeuw; în al doilea rând, trebuie să fie pusă în evidenţă polemica angajată de fenomenologia religioasă împotriva orientării pozitiviste, puternic reductivă în raport cu cea religioasă. La baza unei asemenea opţiuni există intenţia de a introduce reflecţia asupra religiei în miezul dezbaterii culturale contemporane.

5. *G. Van der Leeuw*: *„comportamentul magic"*.

Nu putem aprecia ca fiind secundar interesul autorului nostru faţă de literatura etno-antropologică: în acest domeniu, merită să fie menţionat în special un cercetător, L. Lévy-Bruhl (despre care vom vorbi separai), care l-a călăuzit pe van der Leeuw mai mult ca oricine altcineva. Pentru a înţelege universul primitivilor, aşadar universul lor religios, este necesar – pentru Lévy-Bruhl şi pentru van der Leeuw – să luăm act de faptul că mentalitatea primitivă operează după legi care nu sunt cele ce guvernează mentalitatea noastră occidentală modernă. Diversitatea devine explozivă dacă se are în vedere că principiul identităţii şi al non-coniradicţiei e străin mentalităţii primitive, ea fiind condiţionată de principiul participării, care implică, în esenţă, abolirea limitelor ce diferenţiază între ele pentru noi, occidentalii, diversele realităţi care constituie universul. Se obţine deci un regim de fluiditate şi de „confuzie" în cadrul căruia devine normă ca o entitate oarecare să-şi prelungească fiinţa dincolo de limitele ei aparente, făcând în felul acesta parte din alte entităţi, la rândul lor înscrise în alte circuite de participare. (Lucrarea care, în mod special, atestă profunzimea influenţei lui Lévy-Bruhl asupra lui van der Leeuw este *l'uomoprimitivo e la religione*, Torino 1961; ediţia originală datează din 1937 [vezi *Deprimitieve mensch en de religie* – n.ed.].)

În lumina celor afirmate se poate conchide că omul primitiv nu concepe universul ca pe un dat exterior, ci ca pe ceva care coexistă cu sine însuşi şi care, în consecinţă, poate fi dominat din interior. Dominaţia asupra universului

se concretizează graţie magiei; pentru a înţelege sensul acestei afirmaţii e necesar să luăm ca punct de pornire al reflecţiei noţiunea de „contestare” care, în interpretarea lui van der Leeuw, îşi pune amprenta asupra comportamentului magic. Prin contestare, omul exprimă tensiunea culturală care îl face să opună propria sa voinţă datului natural: omul magic îşi adresează contestaţia puterilor „altele”, fie atunci când se opune instinctului animal pentru a se ridica mai presus de acesta, fie atunci când operează pentru a transforma ambientul natural, în care se află situat ca animal, în cosmos, în concluzie, „modul cel mai vechi de a reuni lucrurile dispersate într-o imagine a lumii care să formeze un tot a fost magia”[91].

Condiţia preliminară, fără de care nu ar fi posibilă dominaţia creatoare despre care s-a vorbit, rezidă în capacitatea operatorului magic de a încorpora lumea, de a o transfera în interiorul lui; dinamica participării dezvăluie acest tip de posibilitate, care conţine în sine semnele distinctive ale comportamentului magic.

Alături de cele luate în considerare mai sus, există un plan ulterior înăuntrul căruia se manifestă experienţa religioasă primitivă: este vorba de „comportamentul formator (de figuri) în mituri (configuraţie mitică)”, antitetic în moduri, dar analog în finalităţi faţă de comportamentul magic. Atunci când omul se exprimă în sfera mitului, el dă un chip puterilor universului: procedând astfel, el proiectează lumea în afara lui, spre deosebire de ceea ce se petrece în experienţa interiorizării magice a lumii. Afinitatea esenţială între cele două comportamente, care sunt prezente simultan, completându-se pe rând, e dată de faptul că ambele urmăresc stăpânirea universului, înţeleasă ca o dominaţie creatoare.

Rămâne acum de văzut cum se configurează relaţia magie-religie: potrivit lui van der Leeuw, nu există un dezacord real între una şi cealaltă, chiar dacă fiecare dintre cele două posedă caractere specifice; nu există un

---

91 Idem, p. 426.

dezacord de fond, întrucât atât în magie, cât şi în religie elementul constitutiv e reprezentat de întâlnirea cu puterea „alta”. Să examinăm, în această privinţă, pasajul următor:

Nu este, aşadar, admisibil să se stabilească între religie şi magie un anumit dezacord, ca şi cum prima ar fi fost ulterioară magici, aceasta fiind a-rcligioasă, iar cealaltă nefiind niciodată magică. Magia este o religie, deoarece are de-a face cu puterile. Ea nu are nevoie de niciun dumnezeu, dar acţionând (ară dumnezeu se poate foarte bine acţiona în mod religios. Ceea ce deosebeşte magia de cealaltă religie este faptul că, din capul locului, că vrea să domine universul, guvernându-l.[92]

După cum se vede, încă o dată încercarea de a defini pe baze noi ansamblul calităţilor distinctive ale religiei ne pune în faţa nodului crucial al raportului religie-magie pe care trebuie să-l dezlegăm, fluidizând graniţele care în mod tradiţional, în cultura occidentală, separă net cele două fenomene. În cazul de faţă, autorul ajunge să considere magia drept religie în sensul deplin al cuvântului. „Noile baze” de care s-a amintit se referă la necesitatea, ajunsă la maturitate graţie afirmării ştiinţei etnologice, de a repune în discuţie întregul domeniu al culturii, inclusiv religia, în cadrul unei perspective filosofice apte de a integra în sine alteritatea, fără a o înlătura sau a o marginaliza. În optica aceasta, contribuţia lui van der Leeuw este semnificativă mai ales prin efortul de reînnoire pe care îl dovedeşte; cât despre viziunea asupra magicului, elementul cel mai stimulator rezidă în identificarea rolului decisiv ce revine comportamentului magic în procesul de depăşire a datului natural. În conflict cu evoluţionismul cultural, magia nu este limitată la primele stadii ale dezvoltării umane, ci e considerată de van der Leeuw ca o structură permanentă a spiritului uman. Mai precis, ea constituie, laolaltă cu mitul, stratul cel mai profund al vieţii spirituale omeneşti; spre a înţelege cum se cuvine această trecere, trebuie să avem în

92 Idem, p. 424.

vedere paralelismul instituit de autor între dimensiunea onirică şi cea magico-mitică.

Dominaţia magico-mitică reprezintă acelaşi rol pe care viaţa din vis îl joacă în raport cu conştiinţa în stare de veghe. Psihologia recentă ne-a învăţat că niciuna nu este mai puţin reală decât cealaltă. Studierea visului, pentru a pătrunde secretul vieţii, urmează o cale nu mai puţin sigură decât cercetarea întreprinsă asupra conştiinţei în stare de veghe.[93]

Din aceste cuvinte prinde contur un cadru cultural interesant şi complex, mai ales prin trimiterea la psihologie: în astfel de cazuri totuşi, se cere o prudenţă critică maximă, cu scopul de a evita riscul unei suprapuneri mecanice de dale şi de perspective hermeneutice aparţinând unor domenii disciplinare distincte.

IV. Şcoala sociologică franceză şi domeniul magico-religios

1. E. Durkheim: *investigarea esenţialului*

Nu este acesta cadrul cel mai potrivit pentru a trasa profilul unui intelectual complex că E. Durkheim, care ocupă o poziţie de prim-plan în panorama studiilor antropologice şi, mai ales, a celor sociologice. Aici am situa în centrul atenţiei importantele reflecţii ale lui Durkheim asupra fenomenului religios ca atare: reflecţii care suferă de abordarea de tip sociologic a realităţii culturale şi care, tocmai în virtutea acestui factor, au îmbogăţit cu fermenţi novatori domeniul ştiinţelor religioase. Lucrarea care, mai mult decât oricare alta, exprimă punctul de vedere al lui Durkheim asupra religiei este iară îndoială *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912[94]: la aceasta vom face în mod constant referire în cursul expunerii, evidenţiind dimensiunea teoretică în legătură cu analiza unor

---

934 ' Idem, p. 430.

94 Trad. iu. Le forme elementari de ta vita religiosa. Milano, 1963 [vezi şi ed. rom.: Formele elementare ale vieţii religioase, trad. de Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupcs- cu. Polirom, 1995 - n.ed.].

fenomene religioase specifice ca totemismul, care totuşi este amplu tratat.

Lucrarea respectivă atacă, încă de la început, o chestiune metodologică relevantă, care priveşte rolul etnologiei în modul de tratare a unei investigaţii cu caracter istorico-cultural. Mai precis, Durkheim îşi pune întrebări asupra semnificaţiei acordate studierii formelor elementare ale vieţii religioase, care sunt cele prezente în culturile de lip primitiv. În răspunsul autorului se remarcă o linie de gândire care atacă unul din punctele-cheie: în general, analiza formelor elementare ale unui fenomen dat deschide posibilităţi cognitive neexplorate şi de mare importanţă, întrucât ea permite cercetătorului să surprindă ceea ce este esenţial în fenomenul însuşi. Mai precis, investigarea formelor elementare ale vieţii religioase deschide o breşă către esenţa ultimă şi universală a religiei ca dimensiune autonomă.

E vorbă acum să căutăm a înţelege implicaţiile care se răsfrâng asupra acestei perspective de investigare, bazate pe coincidenţa primitivului cu elementarul, rezultând în esenţial. Noţiunea de esenţial nu prezintă, în această împrejurare, acele aspecte de factură metafizică existente în cazurile în care lumea primitivă este idealizată ca matcă a unor valori originare, a căror substanţă se înfăţişează în forme total necontaminate. La Durkheim se face simţită o perspectivă diferită: societăţile primitive, în comparaţie cu societăţile mai avansate, se caracterizează printr-o uniformitate intelectuală şi morală de o mult mai mare intensitate.

Dezvoltarea mai slabă a individualităţii, entitatea cea mai redusă a grupului, omogenitatea circumstanţelor exterioare, lotul contribuie la reducerea la minimum a diferenţelor şi a variaţiunilor. Grupul produce în mod regulat o uniformitate intelectuală şi morală pe care rar o regăsim în societăţile mai avansate. Totul este comun tuturor. Mişcările sunt strecotipate; toţi execută aceleaşi mişcări în circumstanţe similare, iar acest conformism al comportamentului exprimă conformismul gândirii. Dat

fiind că toate conştiinţele sunt transportate de aceleaşi curente, tipul individual aproape că se confundă cu lipul generic; şi aşa cum totul e uniform, tot astfel totul este simplu.[95]

Omogenitatea astfel accentuată exclude prezenţa unor interese economico-sociale divergente, care să conducă la manipularea patrimoniului culturii în beneficiul unui grup, al unui clan, al unei clase sau al unui individ care să se situeze în dezacord cu restul societăţii. În esenţă, uniformitatea socială şi culturală reprezintă o garanţie împotriva deformărilor datorate prevalării unor interese de grup; proiectând un atare principiu în domeniul care ne este nouă apropiat, se deduce că religia primitivilor e la adăpost de alterările care pot fi atribuite numai intervenţiilor sacerdotale sau, la polul opus, imaginaţiei populare. În societăţile mai puţin complexe (sau primitive) religia îşi arată deci caracterele constitutive în stare pură: la un astfel de domeniu ideatic trimite noţiunea de esenţialitate care face să fie demnă de toată atenţia studierea „formelor elementare”.

În luarea de poziţie a lui Durkheim, prezentată aici în liniile ei generale, aspectele problematice stau alături de acelea mai solide şi stimulatoare. Printre cele dintâi se numără teza care susţine edificiul şi care face apel la principiul uniformităţii culturii umane, deci a spiritului uman. În cazul special al religiei, autorul ia ca pe un dat evident faptul că ea ar poseda oriunde aceleaşi caracteristici constitutive de fond şi aceeaşi funcţie; într-adevăr, ceea ce variază priveşte numai modul imediat sau mediat prin care esenţa comună a fenomenului se evidenţiază în diversele forme de organizare socială. Pe scurt, contactul cu documentele etnografice nu este valorificat ca un prilej de confruntare cu diversitatea culturală, deoarece ideea continuităţii prevalează asupra celei a discontinuităţii. Raportul dintre civilizaţia occidentală avansată şi civilizaţia primitivă nu este cel care apare între două istorii culturale diferit orientate, ci e

95 Idem, p. 7.

mai degrabă acela care intervine între două aspecte (sau stadii) ale unei istorii unice. În definitiv, maniera de abordare a chestiunii primitivilor de către Durkheim suferă de o dublă condiţionare: pe de o parte, în teza tocmai schiţată se observă influenţa exercitată de evoluţionismul cultural care, prin alte aspecte, pare totuşi a fi depăşită; pe de altă parte, vorbind despre noţiunea de „elementar", trebuie să subliniem că aceasta nu pare deloc adecvată fenomenelor culturale şi vieţii religioase în special. Acestea din urmă nu numai că sunt în mod intrinsec complexe în orice context, dar se dovedesc a fi şi dificil de izolat în puritatea lor originară, întrucât fac parte întotdeauna, prin natura lor, din diferite planuri ale realului, suportând, în permanenţă, îmbogăţiri şi alterări care sunt parte integrantă a existenţei lor.

Şi totuşi rezervele avansate nu compromit nucleul tezei metodologice a lui Durkheim, care constă în faptul de a sublinia cu putere necesitatea de a repune în discuţie marile teme ale culturii şi ale societăţii parcurgând noile căi deschise de cercetarea etnologică. Imaginea pe care Durkheim ne-o transmite în legătură cu primitivii poate să nu fie împărtăşită, dar rămâne valabilă indicarea metodei, urmărind să-i includă pe aceştia din urmă în miezul dezbaterii culturale ce avea să reînnoiască *ab imis* esenţa umanismului occidental.

2. Produsele gândirii religioase: *reprezentările colective*

Durkheim caută să ilustreze într-o formă sintetică proiectul complex care se află la baza lucrării *Formele elementare ale vieţii religioase* folosind următoarele cuvinte: „Studiul cu care ne confruntăm constituie un mod de a relua, dar *în condiţii noi*, vechea problemă a originii religiilor."[96]

Este vorba de nişte cuvinte bine cântărite, asupra cărora merită osteneala de a reflecta, înainte de toate deoarece în ele este cuprins sensul raportului care leagă pe autorul nostru de evoluţionismul cultural: raport în care

96I dem. p. 9.

motivele discontinuităţii prevalează asupra celor ale continuităţii. Durkheim se angajează pe acea cale care, mai mult decât oricare alta, aparţine evoluţioniştilor, atacând problema formelor originare ale religiei; în acelaşi timp însă, el pune în evidenţă propria diferenţiere faţă de vechile modele: diferenţiere care depinde de metoda de investigare şi mai ales, am adăuga noi, de privirea pe care o proiectează asupra religiei şi care este în măsură să surprindă valenţe inedite ale fenomenului. Dezacordul devine decisiv datorită refuzului lui Durkheim de a reduce religia la eroare, deoarece nicio instituţie omenească bazată pe eroare nu are posibilitatea de a dura în timp. Mai precis, Durkheim se apropie de religii însufleţit de intenţii precise, care apar în mod clar în fragmentul de mai jos:

De aceea noi abordăm studiul religiilor primitive cu convingerea că ele aderă la real şi îl exprimă: principiul acesta va reapărea încontinuu în cursul analizelor şi al discuţiilor care aveau să urmeze, şi ceea ce aveam de reproşat şcolilor de care ne distanţam este tocmai faptul că au ignorat principiul de mai sus. Fără îndoială, atunci când se ia în considerare numai litera formulei, aceste credinţe şi aceste practici religioase par uneori deconcertante, şi am putea fi tentaţi să le atribuim unui soi de aberaţie. Dar în spatele simbolului trebuie să ştim să ajungem la realitatea pe care el o reprezintă şi care îi conferă semnificaţia caracteristică. [...]

Aşadar, nu există în fond religii false. Toate sunt adevărate în felul lor; toate răspund, chiar dacă în moduri diferite, unor anumite condiţionări ale existenţei umane.[97]

După cum se vede, investigarea elementului originar în religie, care îl îndeamnă pe Durkheim să se ocupe de primitivi (aparent în maniera evoluţioniştilor), se împleteşte în mod inextricabil cu investigarea sensului autentic al fenomenului religios: în această privinţă, distanţa faţă de un Frazer nici că ar putea fi mai mare. Cele două perspective sfârşesc prin a se identifica, în

97 Idem, p. 4.

măsura în care autenticitatea în chestiune devine pe deplin evidentă tocmai în formele socio-culturale originare, din raţiunile ilustrate mai înainte: în aceasta rezidă una din caracteristicile gândirii autorului nostru, ireconciliabilă cu postulatele teoretice ale şcolii evoluţioniste.

După Durkheim, primele sisteme de reprezentare a lumii elaborate de om sunt de origine religioasă: această afirmaţie este relevantă în ceea ce priveşte spiritul cu care autorul priveşte religia, dând deoparte nu numai reduc (ionismul evoluţioniştilor, ci şi evaluările fenomenului făcute în cheie pur iraţională şi emoţională. Reprezentarea lumii, adică viziunea culturală pe care orice societate o proiectează asupra realităţii exterioare, constituie conţinutul autentic al simbolismului religios, perceptibil mai mult de către omul de ştiinţă decât de omul credincios. Teoria durkheimiană realizează un salt calitativ atunci când postulează faptul că reprezentările colective cu caracter religios privesc atât planul conţinuturilor, cât şi pe cel al formelor, adică al categoriilor mentale pe baza cărora acele conţinuturi sunt elaborate şi organizate. Noţiunile de timp, de spaţiu, de gen, de număr, de cauză etc. „constituie osatura inteligenţei**: după Durkheim, credinţele religioase primitive conţin principalele noţiuni dintre acestea. „Ele s-au născut din religie şi în religie; ele sunt un produs al gândirii religioase."[98]

Să luăm ca exemplu categoria timpului: acesta ar fi de negândit dacă ar fi un *continuum* nediferenţiat; timpul devine imaginabil cu condiţia de a putea distinge în el momente diferite, de a-l putea măsura şi exprima cu ajutorul unor semne obiective. Crearea noţiunii sau categoriei de timp reprezintă unul din produsele de bază datorate superiorităţii culturii asupra naturii; o asemenea categorie trebuie înţeleasă ca „o schemă abstractă şi impersonală care înfăşoară nu numai existenţa noastră individuală, dar şi pe cea a umanităţii."[99] Pentru ca aceasta să se realizeze, este absolut necesară prezenţa unor

---

98 Idem, p. II.

99 Idem, p. 12.

puncte de referinţă fixe şi determinate, în raport cu care să poată fi situate toate evenimentele posibile.

Nu *timpul meu* trebuie organizai astfel, ci timpul care este în mod obiectiv gândit de toţi oamenii unei aceleiaşi civilizaţii. Lucrul acesta este suficient pentru a face să se întrevadă că o asemenea organizare trebuie să fie colectivă. Şi într-adevăr, observaţia stabileşte că aceste puncte de referinţă indispensabile, faţă de care toate lucrurile sunt clasificate în timp, derivă din viaţa socială. Diviziunile în zile, săptămâni, luni, ani etc. corespund periodicităţii riturilor, sărbătorilor şi ceremoniilor publice. Un calendar exprimă ritmul activităţii colective, pe lângă faptul că îi garantează regularitatea.[100]

În elaborarea acestei teze, de remarcabilă densitate teoretică, Durkheim se sprijină nu numai pe propriile cercetări, dar şi pe cele ale unor cercetălori operând în acelaşi sector, H. Hubert şi M. Mauss îndeosebi. [101]Printre trăsăturile cele mai semnificative care reies din ultimul fragment citat se evidenţiază caracterizarea religiei în sens eminamente social. Dacă societatea se bazează pe indivizi care împărtăşesc aceleaşi reprezentări fundamentale (ca aceea referitoare la timp) şi dacă acestea din urmă sunt un produs al religiei, reiese de aici că prerogativa esenţială a acesteia rezidă în capacitatea de a agrega, de a concura la crearea bazelor existenţei colective.

În concluzie, *Formele elementare ale vieţii religioase* se mişcă pe două planuri strâns unite: cel al sociologiei religioase, care iese în evidenţă cel mai mult în analizarea fenomenului totemismului, şi cel al teoriei cunoaşterii, care identifică geneza categoriilor intelectuale în cadrul reprezentărilor religioase „elementare". În această

---

100 Ibidem.

101 A se vedea capitolul „La représentation du temps dans la religion", în H. Hubert - M. Mauss, Mélange d'histoire des religions, Paris, 1909 [trad, it H. Hubert - M. Mauss, „La rappresentazione del tempo nella religione e nella magia", în Le origini deipoteri magici, Torino, 1991, pp. 93 şi urm.].

privinţă, este instructivă afirmaţia lui R. Cantoni în Introducerea la volumul lui Durkheim:

Omul arhaic ne apare, în analiza lui Durkheim, ca un animal social care a realizat deja cea mai mare dintre revoluţii, inventarea unei culturi religioase care conţine în germene ţoale viitoarele forme culturale. Mintea primitivului nu este un loc unde să se concentreze erori, superstiţii, halucinaţii, (rindăvii şi prostii, ci este un creuzet unde se formează ordinea intelectuală şi morală, un deschizător de drum pentru cele ce vor fi marile structuri normative şi marile semnificaţii axiologice ale vieţii sociale. O

După Cantoni, unul din fundamentele pe care se sprijină sistemul teoretic al lui Durkheim rezidă în principiul care stabileşte continuitatea esenţială a gândirii umane în structura ei categorială; principiu care îl îndeamnă pe cercetătorul francez să ridice reprezentările religioase ale primitivilor „la rangul de port-drapel a ceea ce vor fi structurile raţionale şi ştiinţifice ale culturii moderne”[102]. Or, tocmai problema continuităţii sau a discontinuităţii dintre primitiv şi modern, religios şi raţional, constituie una dintre temele cele mai intens dezbătute în cadrul şcolii sociologice franceze (şi nu numai în acesta): vom avea prilejul să revenim asupra subiectului atunci când va fi analizat punctul de vedere al lui Lévy-Bmhl.

3. Opoziţia sacru/profan şi definiţia minimă a religiei

Gândirea religioasă posedă o prerogativă cu totul specială care permite să poată fi distinsă printre celelalte forme de gândire: ea implică împărţirea lumii în două sfere distincte, dintre care prima cuprinde tot ceea ce este sacru, pe când cealaltă include în sine tot ceea ce este profan. Antiteza SACRU/PROFAN*, care este pilonul ce susţine clasificarea fundamentală a realului, constituie elementul care permite să se identifice domeniul specific al religiosului. În viziunea lui Durkheim, contrastul dintre sacru şi profan este absolut: formele unui astfel de

102 Idem, p. XIX.

contrast variază în funcţie de context, dar contrastul în sine este conceput ca un fapt universal. „Nu există în istoria gândirii umane un alt exemplu de două categorii de lucruri atât de profund diferite, atât de radical opuse unul altuia."[103] Eterogenitatea acestor două domenii ale realului nu exclude *a priori* orice tip de comunicare între ele, dar impune respectarea unor reguli culturale precise, în măsura să disciplineze contactul. De pildă, individul profan pe punctul de a se apropia de sacru este obligat să dobândească într-o oarecare măsură şi într-un grad oarecare caracterele sacrului, suportând fie şi temporar o schimbare de stare focalizată, ca în riturile de trecere, pe dinamica moarte-renaştere.

Atât dimensiunea sacrului, cât şi ansamblul raporturilor care intervin între sacru şi profan sunt instituţionalizate din punct de vedere social: în această optică trebuie încadrată funcţia credinţelor şi a riturilor. Primele sunt reprezentări colective care definesc natura lucrurilor sacre şi calitatea raporturilor dintre lucrurile sacre şi lucrurile profane; în rituri se obiectivează regulile culturale care certifică modalităţile atitudinii omeneşti în faţa sacrului, în concepţia durkheimiană, modelul abstract al religiei este înţeles ca un sistem autonom care îmbrăţişează un anumit număr omogen de lucruri sacre, legate între ele prin raporturi de coordonare şi subordonare; un sistem închegat în jurul căruia gravitează un ansamblu, şi acesta omogen, de credinţe şi rituri.

Dacă aceasta este definiţia minimă a religiei, e lesne de constatat că ea se potriveşte atât religiei, cât şi magiei: ne întrebăm atunci care este criteriul care permite să se facă distincţia între una şi cealaltă. Apare deci şi la Durkheim necesitatea de a redefini statutul cultural al magiei, o dată fixată pe baze noi, graţie ştiinţei etnologilor, natura faptului religios. Ceea ce, înainte de orice, ne frapează este similitudinea dinte cele două fenomene în discuţie: din punctul de vedere rafinat teoretic nu pare posibilă stabilirea unei linii nete de demarcaţie care să

103 E. Durkheim, Lc forme elementan, op. cit., p. 41.

izoleze religia de magie, întrucât şi aceasta din urmă se configurează ca o structură compusă din credinţe şi din rituri, chiar dacă este evident faptul că reprezentările magice au un caracter mai rudimentar faţă de rafinamentul speculativ al credinţelor religioase. Ajungem apoi la faptul că FIINŢELE SUPRAOMENEŞTI* invocate de vrăjitor nu diferă de cele care reapar în religie. Şi totuşi, după Durkheim, religia şi magia nu se suprapun: un semn revelator al diversităţii lor îl constituie profunda aversiune a religiei faţă de magie şi viceversa. În scopul de a surprinde o linie de demarcaţie solidă, trebuie să facem apel la unele consideraţii care aduc în instanţă planul socializării:

Credinţele propriu-zis religioase sunt întotdeauna comune unei anumite colectivităţi care face oficiul de a adera la ele şi de a practica riturile solidare cu acestea, de nu sunt numai admise cu titlu individual de toţi membrii acestei colectivităţi, ci sunt ceva ce ţine de grup şi constituie unitatea acestuia. Indivizii care o compun se simt legaţi unii de ceilalţi prin simplul fapt de a avea o credinţă comună. O societate ai cărei membri sunt uniţi prin faptul de a-şi reprezenta în acelaşi mod lumea sacră şi raporturile ci cu lumea profană, şi de a traduce aceste reprezentări în practici identice, esic numită biserică. Dar în istorie nu se întâlneşte nicio religie fără biserică. [...]

Cazul magici este diferit. Fără îndoială, credinţele magice au întotdeauna o oarecare generalitate: ele sunt deseori răspândite în straturi largi ale populaţiei şi există chiar unele popoare care nu au adepţi într-un număr mai mic decât religia propriu-zisă. Dar ele nu produc efectul de a-i lega între ei pe oamenii care aderă la ele, şi de a-i uni într-un acelaşi grup care să trăiască aceeaşi viaţă. Nu există o biserică magică.[104]

După cum se vede, necesitatea însăşi de diferenţiere între magie şi religie îl îndeamnă pe Durkheim să completeze definiţia minimă a religiei: alături de sistemul de credinţe şi de rituri, construit pe baza diviziunii

104 5 J idem, pp. 46 47.

universului în lucruri sacre (adică: separate, interzise) şi în lucruri profane, apare în mod hotărât, ca element nu mai puţin esenţial, funcţia unificatoare din punct de vedere social, funcţie care face din religie o realitate eminamente colectivă.

SACRU/PROFAN

Categoriile de sacru şi de profan se opun una alteia şi, în acelaşi timp, se presupun reciproc. Domeniul sacrului se extinde la tot ceea ce depăşeşte nivelul cotidian al existenţei omeneşti: intră aici, aşadar, fiinţele supraomeneşti, dimensiunea mitului, practica rituală, normele şi interdicţiile a căror origine nu este considerată umană. Situându-ne în această perspectivă, apare cu totul licită ecuaţia sacru = alteritate: alleritate faţă de profan, care coincide cu ordonarea normală a lumii.

Sacrul şi profanul nu reprezintă numai nişte polarităţi antitetice: pe lângă planul opoziţiei trebuie luat în considerare şi cel al raportului care se explică potrivit unor modalităţi diferite. Să ne gândim, de pildă, la tema importantă a întemeierii mitice, care prezintă lumea profană ca produs al creativităţii specifice fazei sacre de la origini (a se vedea secţiunea referitoare la mit).

Pentru a scoate mai bine în evidenţă complexitatea raportului examinai, poate fi util să regândim instituţia sărbătorii (a se vedea secţiunea respectivă), care presupune întreruperea ordinii profane ca o condiţie necesară pentru a accede la ordinea festivă, care are un caracter sacru. Sărbătorii îi aparţine *în primis* tema detaşării de profan: alături de această valenţă, cu toiul explicită, îşi croieşte drum o a doua valenţă, mai subterană, dar nu mai puţin semnificativă, care o integrează pe prima şi îi luminează semnificaţia. Intrarea în dimensiunea sacrului răspunde nevoii colective de a relua contactul direct cu sistemele de valori care şi-au avut originile tocmai în alteritate, dar care conferă sens vieţii profane. Pe astfel de baze ne putem gândi la sărbătoare ca la o instituţie menită să promoveze – şi nu numai să nege – ordinea mundană, în măsura în care tinde să recupereze

nişte premise ultime pe care aceasta se sprijină. Exemplul dat aruncă o lumină asupra naturii dialectice a raportului sacru/profan.

Un factor care a avut importante repercusiuni asupra orientării studiilor istorico-religioase priveşte modul de a considera realitatea sacrului. Pentru a surprinde esenţa ultimă a acestei chestiuni, chiar cu preţul schematizării ei, se poate recurge la întrebarea următoare: sacrul reprezintă o realitate autonomă, independentă de orice intervenţie omenească, sau trebuie înţeles ca produs determinat din punct de vedere istoric? Alegerea celei de-a doua alternative caracterizează linia laică a gândirii istorico-religioase care, în Italia, indică triada Pettazzoni, De Martino, Brelich.

4. L. Lévy-Bruhl: *dimensiunea etnologică văzută ca alteritate radicală*

Una dintre caracteristicile evidente ale amplei producţii ştiinţifice a lui Lucien Lévy-Bruhl dedicată analizei lumii primitive este constituită de alegerea metodologică care se reclamă de la un relativism cultural conştient şi radical. Dimensiunea etnologică se configurează ca „totalmente altceva” faţă de universul occidental cult: pentru a ne limita la esenţial, diferit este raportul subiect uman/lume, diferit este raportul natural/supranalural, diferită este mentalitatea umană în multitudinea funcţiilor ei. Această conştiinţă este mult mai mult decât o simplă luare de act, întrucât ea se traduce într-o atitudine de respingere hotărâtă faţă de orice abordare de tip eurocentric a primitivilor şi în încercarea rezultând de aici de a elabora o grilă de interpretare originală, capabilă să restituie sensul unui sistem de dinamici culturale cât mai depărtate de experienţa noastră şi de habitudinile noastre mentale.

Cu alte cuvinte, Lévy-Bruhl neagă valabilitatea postulatului bazat pe caracterul unitar al formei logice care ar acorda – dincolo de diferenţele datorate unui grad mai mare sau mai mic de dezvoltare – gândirea omului cult occidental cu aceea a primitivilor: postulat care, în forme

diferite, este prezent atât la Durkheim, cât şi în şcoala antropologică engleză. Lévy-Bruhl nu acceptă ca funcţiile mentale să fie întotdeauna şi pretutindeni aceleaşi, substituind, la toate nivelurile, ideea discontinuităţii cu cea a continuităţii. Această luare de poziţie constituie firul roşu care leagă *Les fondions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) de ¿a *mentalité primitive* (1922) şi de *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), pentru a menţiona doar câteva dintre lucrările cele mai semnificative ale autorului nostru. Noi ne vom concentra atenţia mai ales asupra lucrării *la mentalité primitive* (disponibilă şi în traducere italiană), care este de-acum considerată drept clasică şi care, pe deasupra, oferă o sinteză eficientă a gândirii lui Lévy-Bruhl, al cărui interes pentru etnologie nu este mai puţin intens decât cel nutrit faţă de filosofie. În partea metodologică figurând în Introducerea la această lucrare, accentul este pus deodată pe deosebirea existentă între mentalitatea occidentală şi cea primitivă; o deosebire care comportă destule probleme epistemologice:

În loc să ne substituim în imaginaţie primitivilor pe care îi studiem şi să-i facem să gândească aşa cum am gândi noi dacă am fi în locul lor, ceea ce nu ar putea conduce decât la o ipoteză cel mult verosimilă şi aproape întotdeauna falsă, să ne străduim mai degrabă să ne punem în gardă împotriva propriilor noastre habitudini mentale şi să căutăm să le descoperim pe cele ale primitivilor cu ajutorul analizei reprezentărilor lor colective şi al conexiunilor între aceste reprezen15 ri. [...]

Procedând în acest mod, activitatea mentală a primitivilor nu va mai fi interpretată din start ca o formă rudimentară a activităţii noastre mentale, infantilă şi aproape patologică. Va apărea astfel drept normală în condiţiile în care ea se exercită, destul de complexă şi, în felul ci, dezvoltată. *4

Trebuie să pornim, aşadar, nu de la ideile noastre, ci de la reprezentările colective ale altora, care conţin în sine premisele pe care se întemeiază atât viziunea celuilalt

asupra realităţii, cât şi modelele de interacţiune cu realitatea însăşi. Aceasta din urmă îşi pierde caracterele de unicitate şi de absolut, o dată admisă existenţa unor sisteme logico-culturale orientate în mod antitetic. Dacă ne-am hotărî să utilizăm termenul „lume" pentru a indica realitatea plăsmuită din punct de vedere cultural potrivit unor criterii culturale precise, atunci am putea afirma că lumea primitivă identificată de Lévy-Bruhl are ca prerogativă esenţială, de care depind toate celelalte, pe cea a fluidităţii. Graniţele care în lumea noastră izolează clar subiectul observator de obiectul observat, omul de ambientul exterior, forţele supranaturale de natură, sunt în lumea primitivă extrem de labile sau inexistente, astfel încât pot determina nu separarea, ci o strânsă împletire între termenii respectivi. Pornind de la acest dat, se poate înţelege principiul de bază al „participării mistice", în virtutea căreia individul uman nu este izolabil şi izolat de rest, aşa cum îl concepem noi, ci se configurează ca o entitate mult mai complexă şi extinsă, cuprinzând „apartenenţele" individului însuşi, ale duplicatului său, ale imaginii sale, ale reflexiei sale. La aceasta se adaugă faptul că între dimensiunea umană şi mediul înconjurător se stabileşte, la diferite niveluri, o comuniune secretă, justificată de faptul că şi una, şi cealaltă sunt însufleţite de aceleaşi forţe vitale „care reprezintă o realitate puternică, benefică şi malefică totodată, manipulabilă cu ajutorul ritului şi al practicii ceremoniale magice" 3. O realitate astfel conturată, în care nimic nu este definit şi definibil în mod univoc, este cu totul străină principiului identităţii şi al non-contradicţiei, care constituie axul central al sistemului nostru cognitiv şi al reprezentării noastre asupra lumii: la nivelul acesta, discontinuitatea despre care se vorbea ceva mai înainte se manifestă cu maximă pregnanţă.

Trecând la nivelul următor, principiul „participării" ne îngăduie să percepem rolul şi incidenţa particulară a supranaturalului în orizontul primitivilor:

Viaţa lor mentală (şi de aceea şi instituţiile lor)

depind de acest factor primitiv esenţial, potrivit căruia în reprezentările lor lumea sensibilă şi lumea cealaltă *formează un singur tot*. Ansamblul fiinţelor invizibile este inseparabil pentru ei de ansamblu] fiinţelor vizibile. Nu este mai puţin imediat prezent decât celălalt; este mai activ şi mai de temut. De aceea ocupă în majoritate întregul lor suflet, şi le distrage mintea de la aprofundarea, cât de cât reflectată, a datelor pe care noi le numim obiective. În ce scop, având în vedere că viaţa, succesul, sănătatea, ordinea naturii, toate depind în fiecare clipă de puterile mistice? Dacă efortul omenesc poate realiza ceva, el nu trebuie să se implice înainte de orice în a interpreta, a regulariza şi, dacă este în stare, chiar în a provoca manifestările acestor puteri? Acesta este într-adevăr drumul pe care mentalitatea primitivă a căutat să-şi dezvolte propria experienţă.[105106]

5. Lévy-Bruhl: *orizontul supraomenesc*

Ultimul pasaj citat cuprinde unele puncte nodale asupra cărora merită osteneala să reflectăm; primul şi cel mai important dintre acestea priveşte planul supraomenesc de factură magică, a cărui trăsătură pregnantă vizează fuziunea sa intimă cu planul uman. Pentru Lévy-Bruhl, categoria sacrului nu se opune celei a profanului în reprezentările colective ale primitivilor, care au rolul unui fundal pentru experienţa realului pe care o încearcă; dimpotrivă, suprapunerea celor două polarităţi, departe de a constitui un eveniment excepţional, cuprins în intervalul unei paranteze spaţio-temporale aparte, reprezintă norma. În felul acesta, în absenţa unei discipline care să reglementeze epifaniile supranaturalului, realitatea apare în mod constant aşezată sub semnul excepţionalului şi al extraordinarului. Nu numai atât: planul supraomenesc sfârşeşte prin a magnetiza în întregime sufletul şi mintea oamenilor, a căror indiferenţă faţă de datele obiective apare justificată de sentimentul de

105 C. Tullio-Altan, Antropologia. Storia e problemi, Milano, 1983, p. 97.

106 L. Lévy-Bruhl, La mentalité primitiva, op. cit., pp. 47-48 (s.n.).

totală dependenţă faţă de forţele mistice (sau supraomeneşti) care guvernează toate sectoarele existenţei. Cadrul prospectat de Lévy-Bruhl trimite la o religiozitate de factură mistică, dată fiind prevatenţa unor teme ca permanenta cercetare a semnelor supranaturalului, neîncetata proiectare a omului către alleritalea non-umană, dezinteresul faţă de mundan, împreună cu sentimentul de subordonare despre care tocmai am vorbit.

Referitor la o perspectivă atât de complexă, e necesar să evităm judecăţile unilaterale şi să ţinem seama de diferitele planuri ale analizei. Pe de o parte, trebuie subliniat cu mare interes efortul lui Lévy-Bruhl orientat spre elaborarea unui model „înalt" al magiei primitive, bogată în intuiţii fecunde şi care nu cedează în faţa locurilor comune şi a banalizărilor atât de frecvente în acest sector. Atât prin luarea în considerare a acestui aspect, cât şi prin referirea la conştiinţa deplină a problematicii extreme a raportului cognitiv care poate apărea între Occidentul modern şi alterilatea etnografică, *La mentalité primitive* marchează un punct important de cotitură în domeniul studiilor antropologice şi istorico-religioase. Pe de altă parte, însă, nu putem să nu semnalăm ca pe o limită faptul că, în viziunea lui Lévy-Bruhl, omul primitiv ca subiect pur şi simplu şi, mai precis, ca subiect de cultura sfârşeşte prin a dispărea cu totul. Cum se poate concilia, într-adevăr, producţia de cultură cu lipsa de recunoaştere a oricărei autonomii în plan uman şi cu permanenta subordonare faţă de „forţele" supranaturale de care omul sfârşeşte prin a fi total manevrat?

Se poate sesiza în lucrarea lui Lévy-Bruhl o evaluare contrastantă a universului primitiv: pe de o parte, acesta este calificat pozitiv în raport cu marea bogăţie a experienţei umane, datorată faptului că – spre deosebire de ceea ce se petrece în realitatea occidentală modernă – ea face parte în mod simultan din mai multe planuri ale realului. Dar trebuie să reafirmăm, pe de altă parte, că

aceeaşi concepţie despre realitatea primitivă nu lasă loc autonomiei creative şi capacităţii operative a omului, anulând limitele intervenţiei culturale asupra naturii.

Fragmentul următor, accentuând asupra dimensiunii emoţionale şi semnalând absenţa treptată a factorilor ce concură la susţinerea lucrării omeneşti orientate din punct de vedere cultural, legitimează ceea ce s-a afirmat puţin mai înainte:

Omniprezenţa spiritelor, maleficii şi sorlilegii pândind mereu ameninţătoare din umbră, morţi care se implică intens în viaţa viilor: acest ansamblu de reprezentări constituie pentru primitivi o sursă inepuizabilă de emoţii, şi activitatea lor mentală datorează tocmai acestui ansamblu caracteristicile sale esenţiale. Nu e numai mistică, adică orientată clipă de clipă către forţele ocullc. Nu e numai prelogică, adică indiferentă de cele mai multe ori la contradicţie. E ceva mai mult: cauzalitatea pe care ea şi-o reprezintă este de un tip diferit faţă de cea care ne este familiară, şi această a (reia caracteristică este solidară cu primele două. [...] în timp ce pentru noi cauza şi efectul sunt date ambele în timp şi aproape întotdeauna în spaţiu, mentalitatea primitivă admite în orice clipă ca unul singur dintre cei doi termeni să fie perceput; celălalt aparţine ansamblului fiinţelor invizibile şi neperceptibile.37

FIINŢE SUPRAOMENEŞTI

Orice cultură posedă o supralume proprie populată de fiinţe supraomeneşti, care, într-o manieră dinamică şi articulată, trimite la dimensiunea socială, economică şi politică proprie fiecărui context istoric în parte, considerat în diferitele faze ale devenirii sale. Acest lucru nu exclude posibilitatea intervenţiei unor criterii abstracte, cu scopul de a contura un anumit număr de categorii de referinţă: principiile călăuzitoare, identificate în acest scop de A. Brelich, îşi păstrează până în ziua de azi valabilitatea. Breiich (*Introduzione allestoria delie religioni*, op. cit., pp.13 – 30) distinge înainte de orice fiinţele supraomeneşti care operează numai în planul mitului de cele care sunt

active chiar şi în prezent: primele nu constituie obiect de cult, dar nu din această cauză sunt lipsite de funcţie, întrucât, la fel ca şi miturile, „pun bazele” unor anumite aspecte ale realităţii, sau ale întregii realităţi. (Prin cult se înţelege ansamblul raporturilor rituale instituţionalizate care leagă sfera umană de aceea supraumană.) Se înscriu în această serie „Creatorul inactiv” (numit astfel deoarece nu mai acţionează după actul creator), „Tricksterul” (cu alte cuvinte, „Coţcarul divin” care încarnează haosul, negativ dar şi pozitiv, ca premisă a ordinii cosmice), „Demma” (a cărui însuşire mai relevantă o constituie moartea prin sfâşiere, (rimiţând în mod simbolic la tăierea în bucăţi la care sunt supuşi tuberculii pentru a putea germina); „Eroul cultural” (responsabilul metaistoric al ordinii culturale tipice fiecărei civilizaţii în parte).

Cât despre fiinţele supraomeneşti active în afara mitului, Brelich introduce o distincţie subtilă: pe de o parte, el le grupează pe cele care constituie expresia culturală a realităţilor fundamentale pentru om, dar neguvernabile – în întregime sau în parte – prin mijloace omeneşti. Este cazul unor figuri ca „Stăpânul animalelor”, „Pământul mamă”, „Fiinţa supremă”, care concentrează în sine, respectiv, riscurile şi nevoile implicite lumii vânătorii, universului agrar, întregii existenţe. Faptul de a stabili relaţii de cult cu astfel de entităţi răspunde necesităţii omeneşti de a supune disciplinei culturale ceea ce altminteri ar rămâne lăsat la voia întâmplării. Pe de altă parte, Bre lich delimitează o categorie de fiinţe supraomeneşti active în prezent, a căror prerogativă pregnantă nu este atât aceea de a reprezenta, cât de a controla realitatea non-umană, aşa cum omul nu este în stare să facă. Pot fi inseraţi în acest cadru, printre alţii, „Strămoşii”, „Spiritele ocrotitoare”, „Fetişurile”.

Divinităţile politeisle, cărora nu le sunt străine însuşirile fiinţelor supraomeneşti active văzute mai înainte, poartă marca unei mari complexităţi: divinităţile presupun, înainte de toate, instaurarea acelei forme de civilizaţie convenţional numită „superioară” (cultura cerealelor,

cunoaşterea plugului, aşezările urbane stabile, stratificarea socială, specializarea pe meserii, folosirea scrierii sunt caracteristicile cele mai relevante), posedă fiecare o personalitate bine individualizată şi diferenţiată, corelată unui anumit sector al realului, sunt coordonate într-un sistem unitar (pantheoii-ul).

Zeul unic, la rândul său, merge dincolo de limitele proprii ale divinităţilor politeiste, întrucât posedă calităţi intrinseci (dintre care cea mai importantă este transcendenţa) care îl diferenţiază net de acestea din urmă.

Revine tema reprezentărilor colective: trebuie să precizăm, în această privinţă, că în timp ce pentru Durkheim ele lasă să transpară structurile normative esenţiale şi împărtăşite în plan social, pentru Lévy-Bruhl elementul caracteristic este dat de capacitatea lor de a exprima climatul spiritual speciile care stă la baza comportamentelor şi a reacţiilor *afective* de grup. Referitor la fragmentul de-abia citat, astfel de reprezentări acţionează pe baza a doi factori convergenţi: pe de o parte, apare un fel de stare de asediu permanentă din partea forţelor supranaturale care leagă existenţa umană; pe de altă parte, apare în continuare consolidat datul fundamental privitor la tendinţa mistică ce se obiectivează prin atenţia obsesivă acordată de către oameni elementului ocult, lucrului care se află dincolo de planul obiectiv. Acest tip de reprezentare comportă, drept consecinţe inevitabile, indiferenţa faţă de principiul non-contradicţiei (în care rezidă caracterul prelogic al mentalităţii primitive) şi imposibilitatea de a pune în întregime pe seama dimensiunii mundane dinamica relaţiei cauză-efect.

Date fiind aceste premise, operaţiunile magice care izvorăsc din tipul de mentalitate conturată de Lévy-Bruhl au unicul scop de a media cu sfera puterilor oculte, singura care apare determinantă. Va trebui să-l aşteptăm pe de Martino, profund interesat de Lévy-Bruhl, chiar dacă în mod polemic38, pentru a avea un cadru articulat al

magiei, în care aceasta apare evaluată într-o perspectivă inedită, adică în raport cu necesitatea omenească de a se afla pe lume pentru a acţiona asupra ei, împotriva riscului de a fi cel asupra căruia se acţionează.[107]

6. M. Mauss: *teoria generală a magiei*

Lucrarea *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, scrisă de M. Mauss în colaborare cu H. Hubert, publicată în *Année sociologique* 1902 – 1903[108], constituie şi astăzi un punct de referinţă indispensabil pentru cei interesaţi de problema sistematizării ştiinţifice a magiei ca fenomen socio-cultural. Nucleul tezei teoretice a lui Mauss cuprinde, în succesiune logică, următoarele puncte: individualizarea valorii fundamental sociale a magiei; analiza noţiunii de *mana*\ examinarea relaţiei care leagă latura supraomenească a magiei de o anume orânduire socială; investigarea convergenţelor şi divergenţelor dintre magie şi religie. În ceea ce priveşte metoda, discursul lui Mauss (şi al lui Hubert) face uz într-un mod critic supravegheat de comparaţia interculturală şi reuşeşte – de cele mai multe ori – să găsească o formă de echilibru între planul abstracţiei speculative şi cel al verificării în concretul realităţilor sociale.

Pentru a ilustra primul dintre punctele semnalate, poate fi folositor să pornim de la o afirmaţie de principiu, bazată în întregime pe opoziţia dintre individual şi social: acesta din urmă este examinat sub aspectul tradiţiei şi al consensului colectiv.

Riturile magice şi întreaga magie sunt, în primul rând, factori de tradiţie. Actele care nu se repetă nu sunt magice. Actele în a căror eficacitate nu crede întregul grup nu sunt magice. Forma riturilor e transmisibilă în mare

---

107 E. De Martino, Naturalismo e storieismo nelt 'etnologia, Bari, 1941, pp. 17 şi urm.

108} 9 Traducerea în italiană a lucrării respective figurează în culegerea de eseuri a lui M. Mauss, purtînd titlul: Teoria generale della magia e altri saggi, Torino, 1965, pp. 3-152 (la aceasta se va face referire în scrierea de faţă) [vezi şi ed. rom.: Teoria generala a magiei, trad. de Ingrid Ilinca şi Silviu Lupescu, Polirom, 1996 - n.ed.].

măsură şi e sancţionată de opinia publică. De unde decurge că actele strict individuale, ca practicile superstiţioase caracteristice jucătorilor, nu pot şi numite magice.[109]

Al doilea punct, privitor la dimensiunea supranaturală, merită o examinare foarte atentă. Trebuie să spunem mai întâi că lucrarea *Esquisse* se naşte nu din observarea directă a faptelor etnografice, ci din utilizarea „în abstract" a unor monografii etnografice, amplu revizuite şi puse în slujba unui proiect de cercetare original şi de amplă respiraţie. În împrejurările prezente, lucrarea care l-a stimulat în mod special pe Mauss este *The Melanesians*: *Studies in their Anthropology and Folklore*, publicată de misionarul şi lingvistul R.H. Codrington în 1891 (The Clarendon Press, Oxford). Această celebră monografie a introdus în istoria studiilor istorico-religioase termenul-concept de *mana*, despre care s-a discutat mult, mai ales de către cercetătorii interesaţi de problema primelor forme de religie.

Noţiunea de *mana* se dovedeşte a fi extrem de complexă, întrucât se referă, în acelaşi timp, la o forţă, la o fiinţă, la o acţiune, la o calitate şi la o stare. Se poate totuşi să legăm diversele *mana* de o unică putere nedeterminată, repartizată, ca să spunem aşa, între oameni, spirite, lucruri, evenimente. Accesul la această perspectivă unificatoare e dat de evaluarea *manei* ca o calitate extraordinară care se suprapune realităţilor celor mai disparate, proiectându-le într-o dimensiune aflată dincolo de nivelul normal al realului.

Acest element care se suprapune este invizibilul, miraculosul, spiritualul şi, într-un cuvânt, spiritul în care sălăşluieşte orice eficienţă şi orice viaţă. Nu poate fi obiect de experienţă, deoarece, cu adevărat, absoarbe experienţa; ritul îl adaugă lucrurilor şi el este de aceeaşi natură cu ritul [...]. El este, totodată, supranatural şi natural, întrucât e răspândit în întreaga lume sensibilă, faţă de care este eterogen şi lotuşi imanent. Această

109 M. Mauss, Teoria generale della magia, op. cit., p. 13.

eterogenitate e întotdeauna ameninţată şi acest sentiment se manifestă uneori prin intermediul faptelor. *Mana* e separat de viaţa obişnuită şi este obiectul unui respect care poate ajunge în cele din urmă la tabu.[110]

Noţiunea de *mana* care, graţie comparaţiei, se dezvăluie a fi profund înrudită cu cea de *orenda* proprie irochezilor şi cu cea de *manitu* a algonchinilor este reinterpretată de Mauss drept categorie a gândirii colective şi drept fundament al sistemului magic. Elementul distinctiv cel mai important al *mana*, cel ce rezumă diversele trăsături semnalate în pasajul citat, priveşte alterilatea sa, fiinţa sa separată de viaţa obişnuită, ce rămâne totuşi imanentă realităţii sensibile. În lumina acestei consideraţii, este legitim să afirmăm că *mana* aparţine aceluiaşi registru al sacrului, în comparaţie cu care, după opinia lui Mauss, posedă o sferă de acţiune mai amplă.

O dată identificată calitatea intrinsecă a lui *mana*, se pune problema de a evalua modalitatea raportului său cu sfera socială: în acest domeniu specific apare noutatea analizei lui Mauss. Criteriul operativ este formulat într-o manieră clară:

Calitatea de mana sau de sacru este legată de lucruri care au o poziţie în mod special definită în societate, până acolo încât deseori sunt considerate în afara domeniului şi a uzului comune. Or, aceste lucruri ocupă în magie un loc considerabil: sunt forţele sale vii.[111]

Pornind de la aceste premise, Mauss reconsideră două relaţii deosebit de pregnante: morţii şi magia; femeile şi magia. Care este logica internă ce susţine asemenea asocieri? în cadrul experienţei umane, morţii sunt expresia cea mai tangibilă, poate, a condiţiei „alta”, a diversităţii totale: aceasta îi scoate din zona magiei, al cărei fundament, să ne amintim, rezidă în faptul de a fi separată de existenţa obişnuită. Apoi, în ceea ce priveşte morţii de moarte naturală, ponderea alterităţii lor devine şi mai

110 Idem, p. 113.
111 Idem, p. 122.

relevantă, şi, prin ricoşeu, rolul lor în credinţele şi în practica magică dobândeşte o consistenţă şi mai mare. Un discurs asemănător se potriveşte şi celei de-a doua relaţii luate în considerare: femeile încarnează alteritatea, atât prin deosebirea condiţiei lor sociale în raport cu rolul atribuit bărbaţilor (deosebire care se traduce prin subordonare în situaţii caracterizate de predominarea componentei masculine), cât şi prin diferenţa caracteristicilor lor fiziologice în raport cu modelul masculin: de aici reprezentarea femeii ca persoană calitativ „alta" şi, prin urmare, înzestrată cu puteri neobişnuite şi secrete, adică magice.

În interpretarea lui Mauss, cele două exemple demonstrează că valoarea magică atribuită unor persoane, entităţi extraumane, depinde de poziţia relativă pe care fiecare categorie o ocupă în societate sau faţă de ea. În concluzie, „cele două noţiuni, virtutea magică şi situarea socială, coincid, în măsura în care una o produce pe cealaltă."[112] Din cele arătate aici, se poate deduce că evaluarea în sens magic a unor persoane etc. nu este legală direct de calităţile lor intrinsece, ci este reflexia interpretării acestora: reinterpretare în bună măsură influenţată de modul în care opinia publică preţuieşte respectivele conotaţii sociale.

7. M. Mauss: *magia şi societatea*

M. Mauss depăşeşte nivelul de analiză tocmai descris, făcând să derive acelaşi principiu supranatural, netranscendent, al magiei, evocat prin termenul *mana*, din diferenţele existente în sânul unei anumite organizări sociale. De aceasta depinde caracterul relativ al valorilor magice conferite lucrurilor care, prin faptul de a fi condiţionale de o realitate socială anume, sunt nesemnificative în afara acesteia. E vorba de valori sociale şi nu experimentale, după cum rezumă în mod eficient Mauss: cu scopul de a le înţelege, nu are sens referirea la „raţiunea pură", adică la principiile abstracte ale logicii noastre, ci trebuie să procedăm pe baza unor criterii

112M Idem, p. 123.

operaţionale în măsură să reflecte liniile călăuzitoare ale contextului social de care sunt legate valorile magice respective. Elementele mai relevante prezente într-o asemenea expunere metodologică rezidă în distanţarea faţă de unele sistematizări teoretice prea generale şi inspirate din categoriile occidentale, şi, pe de altă parte, în căutarea unei abordări critice a culturilor de interes etnologic, care se naşte tocmai din analiza expresiilor concrete ale acestora din urmă.

M. Mauss atribuie magiei prerogativa de a formula judecăţi de valoare care privesc cele mai diferite aspecte ale realului şi care se schimbă de la societate la societate; judecăţi care reflectă nu tendinţe individuale, ci sentimente sociale consolidate în timp. Din acest punct de vedere, este sesizabilă, după autorul nostru, o afinitate de esenţă între magie şi religie: acest lucru transpare din fragmentul următor:

Noţiunea de *mana*, ca şi aceea de sacru, nu este, în ultima analiză, decât acea specie din categoria gândirii colective care conferă un fundament acestor judecăţi, impune o clasificare a lucrurilor, le separă pe unele, le uneşte pe altele, stabileşte linii de influenţă sau limite ale izolării.[113]

Trăsătura pregnantă a acestui pasaj-cheie constă în recunoaşterea atât în cazul magiei, cât şi în cazul religiei a încă unei funcţiuni logico-clasificatoare, de care depinde organizarea orientală cultural a realului: într-o asemenea expunere este detectabilă o convergenţă cu expunerea eredităţii durkheimiene. În mod coerent, principiile constitutive ale magiei şi ale religiei (respectiv: *mana* şi sacrul), lipsite de orice conotaţie în sens metafizic, par să fie legate de planul gândirii colective.

Trasând un prim bilanţ, se poate spune că la Mauss este cât se poate de vie necesitatea de a depăşi planul pur descriptiv al magiei, cu scopul de a sesiza substanţa mai profundă, fără a se ceda în faţa exotismului şi iraţionalismului. Condiţia *sine qua non* pentru a ajunge la

113 Idem, p. 124.

aceasta reclama un efort neîntrerupt în direcţia lărgirii raţiunii umane, după cum a notat C. Lévi-Strauss.[114]

În propunerea de interpretare avansată de M. Mauss se inserează un factor ulterior relevant, acela al nevoilor colective, care condiţionează caracterul propriu al judecăţilor magice. Acestea echivalează cu nişte înlănţuiri de reprezentări care precedă experienţa şi au un caracter apodictic; pentru a le califica pe baza terminologiei filosofice, Mauss vorbeşte de judecăţi sintetice *a priori*. Judecăţile magice sunt de fapt precepte imperative generate de convenţia socială, care stabileşte potrivit unei prejudecăţi, de pildă, cum că semnul creează luciul, partea creează întregul, cuvântul creează fapta, norul este produsul aburului unei anumite plante şi aşa mai departe. Calitatea specifică a judecăţilor respective îşi are originea într-un fenomen de natură eminamente socială, adică din împărtăşirea aceloraşi nevoi de către toţi membrii unei comunităţi.

Or, numai nişte nevoi colective, resimţite de un întreg grup, îi pol constrânge pe toţi componenţii acestui grup să opereze, în acelaşi timp, aceeaşi sinteză. Credinţa tuturor, pioşenia, este efectul nevoii tuturor, al unanimităţii dorinţelor. Judecata magică este obiectul unui consimţământ social, sub presiunea căruia se dezlănţuie o întreagă serie de fenomene de psihologie colectivă: nevoia arătată de (o (i sugerează tuturor scopul care trebuie urmărit.[115]

Fragmentul abia citat, dincolo de faptul că lămureşte relaţia nevoi colective-sinteze magice, lasă să transpară un alt aspect al metodei, care în acest cadru poate fi doar menţionat: vrem să semnalăm raportul dinte antropologie şi psihologie, care constituie o trăsătură constantă a operei lui Mauss şi care contribuie la şi mai puternica articulare şi la fertilizarea platformei de interpretare. Cert este că, pentru fixarea imaginii magiei „drept ceva diferit de o

114 C. Lévi-Strauss, „Introduzione all'opera di Marcel Mauss“, în M. Mauss, Teoria generale della magia, op. cit., p. LIV.

115 M. Mauss, Teoria generale delta magia, op. cit., p. 128.

înlănţuire de erori difuze şi de absurdităţi, a căror născocire ar fi greu de înţeles şi a căror propagare ar fi imposibilă"[116], era necesar să se depună un efort enorm de reînnoire culturală, culminând cu elaborarea unei noi sinteze metodologice cu totul originală. Într-o astfel de perspectivă se evidenţiază semnificaţia lucrării *Esquisse*.

Ultimul punct abordat priveşte definirea completă a raportului existent între magie şi religie. Despre afinităţi s-a vorbit mai înainte; cât despre diferenţe, cea fundamentală depinde, potrivit lui Mauss, de faptul că religia tinde să creeze nişte imagini ideale, pe când magia priveşte spre concret, spre planul imediat operativ. Magia este văzută în mod esenţial ca „o artă a acţiunii" care posedă capacitatea de a pune „în slujba imaginaţiei individuale forţe şi idei colective"[117].

Pentru a verifica în relaţie cu situaţii concrete liniile teoretice formulate de Mauss în *Teoria gnerală a magiei*, să zăbovim puţin asupra textului *Eseu despre dar*[118]: în această lucrare – o scriere clasică a antropologiei, nu numai franceză autorul analizează „forma şi motivul schimbului în societăţile arhaice", după cum spune subtitlul lucrării. Problema care orientează cercetarea este pusă cu claritate în partea introductivă:

Care este norma de drept şi de interes care, în societăţile de tip întârziat sau arhaic, face ca darul primii să fie în mod obligatoriu preschimbat? Ce forţă conţinută în lucrul dăruit face ca donatorul să-l schimbe?[119]

Pentru a răspunde la această întrebare, Mauss întreprinde o cercetare, bazată pe metoda comparativă, în cursul căreia analizează, în cadrul civilizaţiilor de interes

---

116 Ibidem.

117 M. Mauss, Saggio sui dono, citat în nota următoare, p. 146.

118 In original: Essai sur le don, Année sociologique, seria II, 1923-1924, vol. I. Traducerea italiană este cuprinsă în culegerea M. Mauss, Teoria generale della magia e aliri saggi, op. cit., pp. 153-292 [vezi şi ed. rom.: Eseu despre dar, trad. de Silvia Lu- pescu, Polirom, 1997 - n.ed.].

119 M. Mauss, Saggio sul dono, op. cit., p. 158.

etnologic, unele sisteme de schimb, înrudite prin faptul că se prezintă drept sisteme de prestaţii totale. Rezumând foarte pe scurt, trăsăturile caracteristice ale acestora sunt următoarele: *a*) subiectul schimbului e reprezentat de colectivităţile respective luate în ansamblul lor şi nu de indivizi singulari; *b*) obiectul schimbului transcende nivelul pur economic şi se extinde la totalitatea factorilor care constituie realitatea culturală a unui anumit grup uman (curtoazie, banchete, rituri, prestaţii militare şi aşa mai departe): „Circulaţia bogăţiilor este doar unul dintre termenii unui contract mult mai general şi mai durabil”[120]; c) prestaţiile şi contraprestaţiile au un caracter riguros obligatoriu.

Instituţiile asupra cărora Mauss şi-a îndreptat cu precădere atenţia sunt: \) *potlac*-ul, caracterizat prin prestaţii totale de tip agonistic, aparţinând triburilor amerindiene din nord-vest; 2) sistemul comercial intertribal numit *kula*, întâlnit în insulele Trobriand şi analizat în mod magistral de B. Malinowski, *Argonauts în Western Pacific*, Londra, 1922; 3) sistemul de schimb polinezian, în cadrul căruia obiceiurile populaţiei maori au un profil particular.

SACRIFICIU

Termenul „sacrificiu” desemnează o serie de fenomene religioase care, deşi au un caracter de fond comun, răspund unor logici culturale diferite. Putem lua drept punct de plecare lipul de sacrificiu cunoscut sub numele de „ofrandă de trufanda”, întâlnită atât în civilizaţii de interes etnologic (închinate fie vânătorii şi recoltei, fie păstoritului, fie agriculturii făcute cu bastonul de săpat), cât şi în civilizaţii considerate „superioare”. Unul din elementele distinctive ale unui astfel de sacrificiu rezidă în faptul că oficierea sa trebuie cu necesitate să preceadă consumul de către om al unui anumit produs. Ori de câte ori este vorba, de pildă, de o pradă de vânătoare, aceasta va deveni comestibilă pentru colectivitate numai în urma ritului ofrandei de trufanda, care are drept destinatar o

120 Idem, p. 161.

fiinţă supraumană de lipul „Stăpân al animalelor”. Obiect al ofrandei de trufanda este prima parte a prăzii, aleasă pe baza unor criterii ce variază în funcţie de contexte, şi care devine obiect al unei replăsmuiri simbolice speciale (vezi mai jos). Ideologia care stă la baza sacrificiului respectiv a fost bine ilustrată de către A. Brelich (*Introduzione alie storia delte religioni*, op. cit., pp. 43 – 50): ea este dominată de conştiinţa că produsele diferitelor activităţi economice, printre care vânătoarea, aparţin, în primă instanţă, alterităţii supraomeneşti. Prin urmare, ele sunt sacre şi pot fi consumate de om cu condiţia de a fi suportat în mod preventiv un tratament în stare să le facă să treacă din planul sacru în cel profan. Ofranda de trufanda are drept obiectiv tocmai desacralizarea diverselor alimente, obţinută graţie unor proceduri rituale care fac astfel încât prima parte, cea sacrificată, să absoarbă în sine întreaga sacralilate: prin ricoşeu, restul poate fi destinat satisfacerii nevoilor omeneşti.

Dinamica culturală „a consacrării”, opusă celei despre care tocmai am vorbit, aparţine unui al doilea tip de sacrificiu, „sacrificiul-dar”, prin care omul tinde să intre în raport cu sfera supraumană, cedând acesteia ceva care-i aparţine lui. Prin urmare, obiectul darului trebuie să treacă din planul profan de pornire la planul sacru, pentru a putea fi primit de entităţile extraumane. În cazul acesta, se doreşte crearea unei punţi între lumea umană şi alterilatea sacră, în timp ce în cazul precedent tema dominantă era cea de realizare a unei separări nete între cele două polarităţi.

Cercetarea raportului uman/suprauman iese şi mai mult în evidenţă în sacrificiul-comuniune, care se prezintă sub diverse aspecte (*idem*, pp. 48 – 49). O modalitate a comuniunii este cea care se realizează atunci când omul şi contrapartea supraumană împărtăşesc aceleaşi bucate, de obicei o victimă sacrificată. O altă modalitate, deosebit de incisivă, apare în cazurile în care omul absoarbe în sine, în mod ritual, aceeaşi fiinţă supraomenească, în mod simbolic identificată cu obiectul mesei sacrificiale.

Merită menţionat un al treilea tip de comuniune, care implică mai ales planul uman: această dimensiune prevalează atunci când obiectivul central al sacrificiului este acela de a consolida unitatea internă dintre sacrificalori, unitate pusă sub egida unui garant supraman care are funcţia de destinatar al sacrificiului însuşi.

Premisa, relativ lungă, a fost necesară pentru a putea identifica rolul şi funcţia componentei magice în cadrul modelului de schimb descris în mod sumar: într-o atare perspectivă, apare exemplar cazul maorilor, pentru care bunurile dăruite sunt legate de persoana donatorului, în calitate de „vehicul al *mana* al său, al forţei sale magice, religioase şi spirituale” 72. Darul, care este o modalitate de SACRIFICIU*, conţine ceva din donator, un element care aparţine substanţei lui spirituale, graţie căruia donatorul însuşi poate să-l aibă sub control pe beneficiar. Acestei reprezentări i se adaugă o alta, şi mai semnificativă pentru scopurile noastre, care are în vedere darul ca obiect însufleţit de un spirit special, denumit *hau*, indisolubil legat de locul de origine al lucrului dăruit. *Hau* este caracterizat prin dorinţa permanentă de „a se întoarce la locul naşterii sale, la sanctuarul pădurii şi al clanului şi la proprietar” 73.

Dacă este adevărat că, prin mijlocirea darului, donatorul dobândeşte o putere magică asupra beneficiarului, acesta nu va mai avea de ales decât restituirea darului, cu scopul de a se sustrage unei asemenea influenţe. Reprezentarea centrată asupra lui *hau* duce la aceeaşi concluzie: lucrul dăruit, nefiind inert, ci însufleţit în modul arătat mai înainte, tinde să revină în locul de origine, sau „să producă, pentru clan şi pentru pământul din care a ieşit, un echivalent care să-l înlocuiască”[121]. E posibil să aflăm în această înşiruire de reprezentări confirmarea celor spuse de Mauss referitor la nevoile colective considerate ca originea primă a sintezei magice. Faptul că o comunitate întreagă crede că darul

121 Idem, p. 172.

este vehiculul lui *mana* al proprietarului şi sălaş al spiritului *hau* izvorăşte din nevoia socială de a şti că e garantată *a priori* restituirea, iară de care actul de donaţie ar deveni absurd. Cu alte cuvinte, magia, cu reprezentările sale, are o contribuţie decisivă la realizarea dinamicii schimbului social, cuprinzând două planuri de relaţii reciproc necesare: nivelul prestaţiilor şi acela al contraprestaţilor. Aceste consideraţiuni, chiar şi în limitarea lor, ne fac să înţelegem raţiunile judecăţii exprimate de C. Lévi-Strauss despre *Eseu despre dar*. după autorul lucrării Les *structures élémentaires de la parenté*, a cărei producţie poartă amprenta deloc neglijabilă a învăţăturii lui M. Mauss, ceea ce animă *Eseu despre dar* este „efortul de a înţelege viaţa socială ca sistem de relaţii."[122]

8. C. Lévi-Strauss şi moştenirea şcolii sociologice

Se impune înainte de toate o premisă: o premisă valabilă pentru toţi cercetătorii şi care, cu atât mai mult, este valabilă pentru Lévi-Strauss, autor de mare complexitate teoretică: în acest cadru vor fi examinate numai aspectele gândirii care se referă la domeniul magico-religios, lăsând deoparte, prin forţa lucrurilor, alte aspecte nu mai puţin esenţiale.

Pentru a încadra figura intelectuală a lui Lévi-Strauss, nu putem să facem abstracţie de moştenirea şcolii sociologice franceze, chiar dacă autorul nostru depăşeşte cu mult limitele amintitei şcoli. E. Durkheim, căruia Lévi-Strauss îi recunoaşte meritul fundamental de a fi situat etnografia „în inima cetăţii ştiinţifice"[123], teoretizase originea religioasă a sistemelor de reprezentare a lumii, văzută în globalitatea elementelor sale semnificative din punct de vedere social. Despre timp s-a vorbit; să vedem acum reflexia durkheimiana asupra spaţiului, pornind de la fragmentul următor:

Pentru a dispune lucrurile într-o perspectivă spaţială,

---

122 C. Lévi-Strauss, „Introduzione all'opera di Marcel Mauss", op. cit., p. XLIII.

123 C. Lévi-Strauss, Antropologia strutturale due, Milano, 1978, p. 84.

e necesar să le putem situa într-un mod diferit: pe unele să le aşezăm la dreapta şi pe altele la stânga, pe unele sus, pe altele jos, spre miazănoapte sau spre miazăzi, spre răsărit sau spre apus – în acelaşi fel în care, pentru a dispune în timp stările conştiinţei, e necesar să le putem localiza la anumite date. Aceasta înseamnă că spaţiul nu ar putea fi ceea ce este dacă, întocmai ca şi timpul, nu ar fi divizat şi diferenţiat.[124]

Durkheim continuă subliniind caracterul nenatural al amintitelor diviziuni, întrucât spaţiul în sine nu este articulat în sus şi jos, dreapta şi stânga etc.; diferenţierile, prin urmare, presupun intervenţia culturii şi sunt împărtăşite de toţi subiecţii care compun o anumită societate: ansamblul lor constituie suportul reprezentării colective a spaţiului, despre a cărui matrice religioasă s-a vorbit. Din punct de vedere cultural, spaţiul diferenţiat e funcţional spre a satisface o necesitate omenească „elementară”: supunerea datelor experienţei sensibile unui criteriu precis de ordine.

În ceea ce-l priveşte, Lévi-Strauss atribuie o importanţă fundamentală prezenţei unor criterii ordonatoare, teoretizând că nevoia de ordine se află la baza aşa-numitei gândiri primitive, în măsura în care aceasta se află la baza oricărei gândiri. În cadrul acestei perspective, el reuşeşte să arunce o lumină nouă asupra noţiunii de sacru şi asupra dimensiunii rituale: citând spusele unui gânditor indigen care afirmă „Fiecare lucru sacru îşi are locul său”, autorul nostru continuă astfel:

Am putea ajunge să spunem că tocmai acest lucru face ca dimensiunea rituală să fie sacră, deoarece dacă am suprima-o, chiar şi cu gândul, întreaga ordine a universului s-ar nărui; ea contribuie deci la menţinerea acestei ordini, ocupând locul care i se cuvine. Rafinamentele ritualului, care, privite superficial şi din exterior, ar putea să pară oţioase, se explică prin preocuparea pentru ceea ce s-ar putea numi o „microegalizare”: a nu lăsa să scape nicio

---

124 E. Durkheim, Le forme elementari della vita religiosa, op. cit., p. 13.

ființă, obiect sau aspect, pentru a le putea repartiza un loc în sânul unei clase.[125]

Caracterul specific al sacrului, alteritatea sa față de rest, nu cheamă în instanță în acest caz calități înnăscute atât misterioase, cât și extraordinare; sacrul își datorează caracterul său particular faptului de a fi evaluat din punct de vedere social ca domeniu în care a căpătat formă (și continuă să se formeze, în modurile indicate) cosmicizarea realului care, constituind modelul absolut de referință, nu poate suferi alterări în ordinea sa interioară. Sacrul, prin urmare, înseamnă și dimensiunea în care domnește în chip suveran principiul inamovibilității.

Prin ricoșeu, lucrurile calificate drept sacre reprezintă tot atâtea puncte solide pe care se sprijină ordinea universală și fără de care nu ar mai rămâne decât haosul neguvernabil. Acțiunea rituală, reluând ceremonia atribuirii pozițiilor respective tuturor ființelor, reînnoiește procesul care pregătește instaurarea ordinii și, în mod implicit, caracterizează sacrul drept garant al ordinii înseși.

În armonie cu teza durkheimiană, Lévi-Strauss leagă sfera sacrului de planul funcțiunilor sociale, lăsând deoparte atât evaluările de factură ontologică, cât și trimiterile constante la dimensiunea afectivă, frecvent întâlnite la Lévi-Brohl. Un procedeu asemănător descoperim în analiza unei teme cruciale: tabuul incestului.

9. C. Lévi-Strauss: tabuul incestului și schimbul social

Tabuului incestului, eliberat de masa uriașă a suprastructurilor ideologice acumulate în decursul secolelor, Lévi-Strauss îi pune în lumină caracterul dinamic, analizând modul în care aspectul negativ al fenomenului (interdicția impusă raporturilor sexuale între rudele apropiate) este funcțional în vederea identificării comportamentului sexual pozitiv pe care îl urmărim.

---

125 C. Lévi-Strauss, IIpensiero selvaggio, Milano, 1968, p. 23 (vezi și ed. rom.: Gin- direa sălbatică, trad. de I. Pecher, 1970 - n.ed.].

Recurgând la un exemplu elementar, subiectul care îşi interzice raporturile sexuale cu propria soră, face această alegere în vederea unui scop precis: acela de a ceda ca soţie pe consangvina sa unui alt subiect social, cu condiţia ca acesta să-l despăgubească prin mijlocirea unui „dar" întru totul echivalent cu cel primit. Câştigui care derivă dintr-o practică de acest fel este dublu, întrucât dobândirea unei soţii din exterior, fapt de care beneficiază ambii parteneri, este însoţită de alcătuirea unei reţele de relaţii de rudenie dobândită, care reprezintă o modalitate a procesului de socializare.

Proiectând această schemă pe o scară largă, se poate spune foarte bine că, prin efectul prohibiţiei incestului, se pune în mişcare mecanismul schimbului social, sub semnul regulii reciprocităţii. Este vorba de un mecanism care se situează în cadrul culturii, tocmai prin prezenţa regulii mai sus-amintite: într-adevăr, criteriul pentru recunoaşterea calităţii atitudinilor umane este constituit de prezenţa sau de absenţa regulii care sustrage comportamentele determinărilor instinctuale. „Oriunde se manifestă această regulă, ştim cu certitudine că ne aflăm în planul culturii."[126]

În împrejurarea de faţă, apare evidentă influenţa exercitată de lucrarea *Eseu despre dar* a lui M. Mauss, nu întâmplător definită drept „admirabilă" de către Lévi-Strauss; în special, reiese că tot atâţia stimuli fecundează ideea călăuzitoare potrivit căreia schimbul reprezintă mult mai mult decât lucrurile schimbate şi, prin urmare, viziunea schimbului ca fapt social total, prin implicaţiile sale psihologice, sociale şi economice. Dar Lévi-Strauss merge mai departe decât Mauss, întrucât analiza schimbului social rezultat din interzicerea incestului este un mijloc de a aborda o problemă cu implicaţii mult mai largi: antiteza natură/cultură, mai precis, depăşirea în premieră a naturii prin cultură. Interzicerea incestului, care este universală, aparţine ordinii universale ca regulă:

---

126 C. Lévi-Strauss, Le strutture elementari delta parentela. Milano, 1969, p. 46.

Faptul impus de regulă, considerai în mod absolut independent de modalităţile sale, constituie de fapt esenţa însăşi a interzicerii incestului. Dacă, într-adevăr, natura renunţă la împreunarea la întâmplare şi la arbitrar, cultura nu poate să nu introducă o ordine oarecare acolo unde nu există vreuna.[127]

Ba mai mult: interzicerea incestului nu numai ci aparţine culturii, dar îi şi pune bazele, fiind evaluată de către Lévi-Strauss ca „pasul fundamental graţie căruia, prin care şi mai ales în care se realizează trecerea de la natură la cultură."[128] Din aceasta derivă caracterul paradoxal al labuului respectiv: în calitate de condiţie generală a culturii, interzicerea incestului este universală, aşadar, asociabilă naturii, care are drept câştig fundamental universalitatea; în acelaşi timp, ea este deja cultură, deoarece îşi impune propria regulă unor fenomene care iniţial nu depind de ea.

După cum s-a văzut, instaurarea culturii este pusă sub semnul ordinii şi al regulii; dezvoltând discursul schiţat în paragraful precedent, se poate adăuga că sacralitatea care învăluie tabuul incestului, situându-l dincolo de dimensiunea obişnuită, poate fi legată de funcţia atribuită regulii pe care o examinăm, şi anume aceea de a media şi de a garanta ordonarea culturală. În termeni mai puţin generali, apare cu totul pertinent şi pentru tabuul incestului caracterul inamovibilităţii recunoscut îndeobşte lucrurilor sacre: dacă acest tabu ar fi suprimat, fie doar cu gândul, întregul edificiu al culturii s-ar nărui.

10. C. Lévi-Strauss: *magie şi mitologie*

Una din ţintele principale ale criticii lui Lévi-Strauss o constituie interpretarea evoluţionistă a faptelor de cultură şi, mai precis, a manierei de a prezenta raportul magie/ştiinţă. Lévi-Strauss înlătură cu hotărâre imaginea tradiţională a magiei, înţeleasă ca „formă timidă şi peltică a ştiinţei", pentru a ataca noţiunea de *gândire magică*,

---

127 Idem, p. 75.

128 Idem, p. 67.

considerată ca sistem cu desăvârşire împlinit.

Gândirea magică nu este un principiu, un punct de plecare sau un embrion, partea dintr-un întreg aflat încă pe cale de realizare, ci un sistem bine articulat, independent, din acest punct de vedere, de orice alt sistem pe care îl construieşte ştiinţa, exceptând un raport de analogie formală care face din primul un fel de expresie metaforică a celui de-al doilea. În loc să opunem magia ştiinţei, ar fi mai bine să le comparam ca pe două moduri de cunoaştere, inegale în rezultatele teoretice şi practice [...], dar nu în raport cu genul de operaţii mentale pe care ambele le presupun, şi care diferă mai puţin prin natură cât în funcţie de tipurile de fenomene cărora li se aplică.[129]

Inovaţia avută în vedere de Lévi-Strauss este de mare relevanţă şi, ca toate propunerile care răstoarnă locurile comune, stârneşte şi astăzi dezbateri şi stimulează reflecţia. Dacă e adevărat că atât magia, cât şi ştiinţa reprezintă forme de gândire şi moduri de cunoaştere a realităţii, ne întrebăm care este criteriul ce ar permite să le diferenţiem. Acest criteriu pare să facă apel la diversitatea planurilor în care gândirea magică şi cea ştiinţifică se situează pentru a atinge finalităţile respective. Lévi-Strauss vorbeşte despre două niveluri strategice în care natura se lasă agresată de cunoaştere: unul, apropiat intuiţiei sensibile, este propriu gândirii magice, celălalt, dislocat din plan, aparţine gândirii ştiinţifice moderne. Autorul conchide: „Orice fel de ordonare este întotdeauna superioară haosului; chiar şi o clasificare elaborată la nivelul unor proprietăţi sensibile constituie o etapă către o ordine raţională."[130]

MIT

Semnificaţia originală a termenului mit este cea de „discurs"; schimbarea semnificaţiei, în virtutea căreia mii a devenit sinonim cu discurs fals sau fantastic, este rodul polemicii care a opus pe *mythos* lui *logos*: polemică ce s-a dezvoltat în sânul culturii greceşti (extinzându-se apoi la

---

129 C. Lévi-Strauss, Ilpensiero selvaggio, op. cit., p. 26.

130 Idem, p. 28.

cultura occidentală) – concomitent cu apariţia şi afirmarea filosofiei. Aceasta din urmă şi-a rezervat pentru sine numai prerogativa de a formula discursuri adevărate, lucru care a dus la criza planului mitic.

Transformarea despre care tocmai am vorbit a pus probleme insurmontabile, întrucât mitul, chiar redimensionat, continua să impregneze aspecte importante ale culturii greceşti, ca religia şi poezia: e de-ajuns să ne gândim la rolul miturilor în operele marilor poeţi tragici, care erau parte integrantă a cultului public al lui Dionysos în Atena. Pentru a rezolva contradicţia, trebuia redefinit mitul. Printre orientările filosofice apărute în Grecia cu scopul de a da o nouă legitimare fenomenului trebuie semnalate alegorismul şi evhe merismul. Primul punea accentul pe capacitatea mitului de a face aluzie, în manieră indirectă, la adevăruri de ordin moral, ascunse sub aparenţa întâmplărilor narate. Evhemerismul urma o altă cale, susţinând existenţa unui sâmbure de adevăr în mituri: adevăr de ordin istoric, în cazul acesta, pe care fantezia urmaşilor, puţin înclinaţi spre veridicitate, l-a dilatat peste măsură (A. Brelich, *Intrvduzione alla storia delle religioni*, op. cit., pp. 7 – 8).

Dezbaterea asupra mitului s-a reaprins în epoca modernă, după descoperirea importanţei dimensiunii mitologice în cultura de interes etnologic. În secolul al XIX-lea s-a afirmat, graţie evoluţionismului cultural, o linie de gândire tinzând să sesizeze în mit o încercare de explicare raţională a realităţii; încercare sortită eşecului, dat fiind climatul de ignorare generală a legilor naturii în care mitul căpăta formă. Acestei lecturi de tip intelectualist i se opunea interpretarea de factură romantică, care înnobila mitul văzând în el reflexul pur al emoţiilor stârnile în subiecţii umani de contemplarea fenomenelor naturale.

În secolul XX, mitul a fost şi este şi acum una din marile teme ale dezbaterii culturale, extinsă la disciplinele cele mai diverse. Dintre multiplele interpretări ale fenomenului mit o menţiune aparte merită cea elaborată de A. Brelich, care şi astăzi este în măsură să-l orienteze

pe cititor. Pentru Brelich, centrală este noţiunea de „întemeiere" mitică: mitul nu explică realitatea, ci o întemeiază, adică o face să existe pe baza unor sisteme precise de valori, o garantează, îi conferă un sens cultural. O caracteristică tipică a mitului este reprezentată de timpul lui: un timp radical diferit faţă de cel actual, în care acţionează personaje la fel de diferite. În acel timp „altul" se situează procesul care culminează prin crearea actualei ordini a realului.

Îndreptându-ne atenţia asupra acestei ultime afirmaţii, iese la iveală relaţia care, în perspectiva lui Lévi-Strauss, leagă magia de mitologie: într-adevăr, în mituri, ca şi în rituri, se manifestă posibilitatea „de a organiza şi de a se bucura în mod speculativ de lumea sensibilă în termeni de sensibil."[131]

În scopul unei prime caracterizări a sistemului interpretativ elaborat în funcţie de mituri, trebuie să spunem că Lévi-Strauss trimite într-un plan secund funcţia fabulatoare a miturilor, pentru a-şi concentra propriul interes asupra articulării interne complexe a acestuia din urmă, după logica ce reglementează conexiunile atât în cadrul miturilor luate individual, cât şi în cadrul formaţiunilor mitologice mai complexe. Printre primele probleme abordate se află definirea specificităţii mitului ca fapt lingvistic: în cazul acesta, ca şi în studiul precedent dedicat structurilor relaţiilor de înrudire, autorul utilizează în mod critic instrumentele hermeneutice create de lingvistica structurală (R. Jakobson, în special, reprezintă punctul de referinţă cel mai frecvent).

Mitul, sub profilul lingvistic, se caracterizează prin prezenţa unor unităţi constitutive complexe, constând în relaţii grupate în diverse „mănunchiuri de relaţii", caracterizate în mod unitar, între care există raporturi de corelaţie sau de opoziţie. Luând ca paradigmă orientativă lectura structurală a mitului lui Oedip[132], prima operaţie efectuată, priveşte descompunerea tramei narative în

---

131M Idem, p. 29.

132 C. Lévi-Strauss, Antropologia strutturale, Milano, 1970, p. 240.

relaţii „minime”, de tipul „Oedip se căsătoreşte cu Iocasta, mama sa”.

Relaţiile care dezvoltă aceeaşi temă (supraevaluarea rudeniei, în cazul examinat) formează un ansamblu organic (sau „mănunchi de relaţii”); în exemplul ales au fost identificate patru mănunchiuri de relaţii: două tratează tema rudeniei, supraevaluată şi subevaluată, iar celelalte două tratează tema autohtoniei umane, mai întâi afirmată, apoi negată. Cuprinsul semnificaţiei mitului este subordonat capacităţii de a descoperi logica subiacentă raporturilor care există între amintitele mănunchiuri de relaţii care, din unghiuri opuse, tind să clasifice specia umană, analizată sub profilul genezei. Omul se naşte din doi, adică din uniunea dintre un bărbat şi o femeie, sau se naşte din unul singur, ca în ipoteza autohtoniei? Mitul lui Oedip contemplă ambele posibilităţi şi are în acelaşi timp funcţia de instrument logic în măsură să stabilească o mediere între ipotezele opuse: acestea din urmă se arată a fi, în cele din urmă, în mod reciproc compatibile, deoarece sunt unite din punct de vedere cultural prin faptul de a avea „aceeaşi structură contradictorie”.

Din cele afirmate, chiar şi schematic, se deduce că semnificaţia miturilor nu apare în mod direct la suprafaţă, fiind situată la un nivel mult mai profund decât acela la care se desfăşoară povestea. O particularitate ulterioară a mitului rezidă în faptul de a permite, după modelul partiturii de orchestră, un dublu plan al lecturii: cel diacronic, care urmează firul naraţiunii, cel sincronic, care, dincolo de orice idee de dezvoltare narativă, ia drept ţintă elementele recurente ordonate în moduri indicate dinainte. Lectura de tip sincronic este cea care conduce la semnificaţia ascunsă a miturilor.

Cele spuse mai sus pot fi considerate ca un fel de introducere la seria „Mythologiques”, cuprinzând patru tomuri: *Le cru et le cuit* (1964), *Du miel aux cendres* (1966), *L'origine des manières de table* (1968), *L'homme nu* (1971). Prefaţa autorului la primul tom – faimoasa *Ouverture* – ilustrează liniile călăuzitoare de-a lungul

cărora se deapănă complexa cercetare asupra mitologiei, pornind de la materiale preponderent sud-americane. Prima idee, care trimite la observaţii asupra mitului conţinute în *Gândirea sălbatică*, este de a demonstra cum nişte categorii empirice, precum crud şi gătit, proaspăt şi putred, umed şi ars ele., definibile cu precizie prin intermediul simplei observaţii etnografice şi căpătând de fiecare dală punctul de vedere al unei culturi deosebite, pol cu toate acestea avea funcţie de instrumente conceptuale pentru a face să apară unele noţiuni abstracte şi a le lega în propoziţii. [...] Cu ajutorul unui mic număr de mituri, prelevate de la unele societăţi indigene care ne vor servi drept laborator, vom efectua o experienţă care, în caz de reuşită, va avea o importanţă generală, dat fiind că aşteptăm de la ea să demonstreze existenţa unei logici a calităţilor sensibile care să-i traseze liniile de dezvoltare şi să-i pună în evidenţă legile.[133]

Lévi-Strauss subliniază legătura de continuitate ce există între investigarea mitologiei şi cea efectuată în *Structures élémentaires de la parenté*: în cazul acela era vorba de a descoperi în spatele haosului aparent al legăturilor matrimoniale un principiu de ordine obiectivat într-un ansamblu redus de reguli. Finalitatea la care răspunde analiza materialului mitologic este analogă: să pună în lumină legile ce operează în spatele planului aparenţei arbitrare şi să analizeze deci principiile logice ce prezidează procesele de transformare care au loc atunci când se trece de la un context mitologic la altul. Şi totuşi investigaţia efectuată în legătură cu miturile oferă o oportunitate în plus, foarte semnificativă, derivând din particularitatea însăşi a obiectului investigat. Potrivit lui Lévi-Strauss, mitologia nu are o funcţie practică evidentă; la polul opus fenomenelor examinate mai înainte, ea nu se află în contact direct cu o realitate diferită, înzestrată cu o obiectivitate mai înaltă decât a ei [...]. În consecinţă, dacă

133 C. Lévi-Strauss, II crudo e il coito, trad. it. Milano, 1966, p. 13 [vezi şi ed. rom.: Crud şi gătit, trad. de loan Pânzaru, Babei, 1995 - n.ed.].

ar fi posibil să demonstrăm că şi în acest caz aparenţa arbitrară, sursa care se presupune a fi liberă, invenţia care s-ar putea crede desprinsă de orice încătuşare presupun anumite legi care operează la un nivel mai profund, am fi îndemnaţi cu necesitate să conchidem că spiritul, abandonat unei confruntări cu sine însuşi şi sustras obligaţiei de a se pune de acord cu obiectele, se regăseşte cumva redus la a se imita pe sine însuşi ca obiect; şi că, deoarece legile operaţiunilor sale nu sunt atunci în mod fundamental diferite de cele pe care el le manifestă în cealaltă funcţie, spiritul îşi dezvăluie astfel natura de lucru între lucruri.[134][135]

În acest fragment iniţial este trasat programul de lucru şi este indicat elementul central al investigaţiei. În mod corespunzător, în partea de încheiere a lucrării, cea în care Lévi-Strauss îşi pune întrebări asupra rezultatelor impunătoarei cercetări, el scrie, deşi cu oarecare precauţie, că „miturile înseamnă spiritul, care le elaborează cu ajutorul lumii din care el însuşi face parte”. 68 Teza lui Lévi-Strauss, îndrăzneaţă şi bogată în sugestii, reprezintă rezultatul extrem al cercetării, tinzând să surprindă arhitectura logică a miturilor împotriva tuturor încercărilor (şi, în special, cea efectuată de Lévy-Bruhl) de a trimite sfera mitologică în domeniul afectivităţii şi al iraţionalului. Acestea fiind spuse, trebuie totuşi să recunoaştem că ea se bazează pe o prezumţie socotită în mod implicit dobândită şi care, în schimb, necesită să fie demonstrată: dorim să facem aluzie la absenţa oricărei funcţii practice a mitului. Este vorba de o observaţie de mare importanţă, întrucât tocmai de la o asemenea premisă decurge propunerea de a evalua mitologia ca pe o pură expresie a *esprit*-ului, considerat în autonomia sa absolută. *Espri*tul, pe care termenul „spirit” nu îl traduce perfect, se manifestă în împletirea strânsă a operaţiilor logice în virtutea cărora ordinea se suprapune arbitrarului, natura cedează în faţa culturii. Mitologia, pe care Lévi-

134 Idem, pp. 25-26.
135 Idem, p. 446.

Strauss ne-o prezintă ca pe universul regulii scop în sine, ne mediază *espri*tul cult în concreteţea sa de „lucru între lucruri” şi, în acelaşi timp, liber de orice condiţionare istorico-culturală care i-ar limita calitatea universală.

În jurul problemei *esprit-ului*, definit în mod pertinent ca „agentul invizibil care conduce, dintr-o *profondeur* inconştientă, comportamentele fenomenelor”[136], s-a deschis o dezbatere culturală de o neobişnuită amploare şi vivacitate care a depăşit cu mult domeniul mitologiei, deplasându-se pe terenul mai vast al reflecţiei filosofice[137]. Au fost discutate îndeosebi implicaţiile teoretice ale gândirii lui Lévi-Strauss legate de o perspectivă antiistoricistă şi antiumanistă, prezente şi în cercetările de mitologie; e de-ajuns să ne gândim la afirmaţii de principiu ca: „Noi nu pretindem, aşadar, să demonstrăm cum gândesc oamenii în mituri, ci viceversa, modul cum miturile gândesc în oameni, şi fără ştirea acestora.”[138]

În definitiv, sistemul teoretico-metodologic pus la punct de Lévi-Strauss pentru studierea miturilor a efectuat o cotitură deloc neglijabilă chiar şi în acest domeniu de cercetare, dând naştere unor polemici nu rareori fertile şi unor reacţii discordante: putem fi sau nu de acord (în întregime sau în parte) cu criteriile adoptate, dar nu putem ignora febrila operaţiune de reînnoire, condusă în mod sistematic şi cu o rigoare rar egalată. Identificarea limbajului specific al miturilor, distincţia dintre lectura de tip diacronic şi lectura de tip sincronic, descoperirea unei solide implantări raţionale bazată pe logica calităţilor sensibile constituie unele din rezultatele de care analiza

---

136M S. Moravia, Lévi-Strauss e /’antropologia strutturale, Florenţa, 1973, p. 14.

137 Pentru a sesiza reflectările acestei dezbateri în panorama culturală italiană, cititorul este trimis, în special, la următoarele lucrări: S. Moravia, La ragione nascosla. Scienza efilosofia net pensiero di C. Lévi-Strauss, Florenţa, 1969; F. Remotti, Lévi-Strauss. La struttura e la storia, Torino, 1971.

138 C. Lévi-Strauss, Il crudo e il cotto, op. cit., p. 27.

miturilor cu greu va putea să facă abstracţie. Oricare ar fi evaluarea critică personală, trebuie să recunoaştem că, mai ales graţie lui Lévi-Strauss, mitologia a sfârşit prin a ocupa o poziţie de prim-plan în panorama culturii contemporane.

V. Istoria religiilor în Italia

1. R. Pettazzoni: *universalitatea cercetării istorico-religioase*

Prezentând figura şi opera lui Raffaele Pettazzoni, titular al primei catedre de Istoria religiilor înfiinţată în Italia (1924) şi intelectual dintre cei mai novatori din secolul XX, vom porni de la o scriere, pe cât de scurtă, pe atât de consistentă, care aparţine fazei ultime a activităţii savantului. Este vorba despre Prefaţa scrisă pentru ediţia de la Einaudi a volumului *l'onniscienza di Dio*, apărută în 1955 în de-acum legendara „Collana viola", despre care vom avea ocazia să vorbim în continuare.

Să încercăm, în primul rând, să explicăm raţiunile acestei alegeri, pornind de la menţionarea rapidă a etapelor fundamentale ale procesului de alcătuire a lucrării *l'onniscienza di Dio*, lucrare dintre cele mai semnificative ale producţiei pettazzoniene. Originile cele mai îndepărtate urcă în timp – aşa cum putem citi în Prefaţă – până la planul îndepărtat al unor studii, parţial realizat odată cu publicarea volumului *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (1922). Ulterior, proiectul iniţial a suferit schimbări parţiale, dar nu a fost abandonat: de el este legată o serie de scrieri apărute între anii 1925 şi 1931. Din ultima, prelegerile pe tema omniscienţei lui Dumnezeu, ţinute de Pettazzoni la Universitatea din Uppsala în 1935, au contribuit într-o manieră decisivă la definitivarea volumului aşa cum îl cunoaştem noi. Menţiunile privitoare la gestaţia laborioasă a operei, care a ocupat o parte destul de însemnată a activităţii ştiinţifice a autorului, servesc să ilustreze fizionomia deosebită a Prefeţei. Aceasta se prezintă ca o reflecţie *a posteriori* care, pe de o parte, contribuie la conferirea unităţii operei, şi, pe de altă parte, îi furnizează

lui Pettazzoni oportunitatea de a trage concluziile asupra unor puncte teoretice şi asupra modului său de a lucra.

Referitor la acest din urmă aspect, apare demn de notat minusculul fragment de autobiografie intelectuală în care cercetătorul mărturiseşte că nu posedase *a priori* cu claritate deplină cadrul conceptual care constituie coloana vertebrală a operei, dar o văzuse conturându-se într-un mod net şi sigur în minte în momentul compunerii Prefeţei. Conceptele, scrie Pettazzoni, nu mi-au fost niciodată atât de clare în minte cum îmi sunt astăzi. Şi nici nu le-am învăţat la început în nicio şcoală; astfel au devenit tot mai limpezi şi s-au dezvăluit progresiv chiar în cursul lucrului. Iar semnele acestei construcţii treptate a unei gândiri experimentate şi trăite sunt vizibile în complexul scrierilor mele, până la aceasta din urmă, care vede acum lumina tiparului ca o încununare a unei cercetări începute cu mulţi ani în urmă.[139]

Elementul care, mai mult ca oricare altul, merită o reflecţie priveşte „construirea treptată a unei gândiri”, o temă interesantă în sine, dincolo de implicaţiile pe care le conţine. Fragmentul citat opune în mod implicit un sistem de gândire deja constituit, preexistent analizei documentelor, fatalmente înclinat să cedeze ispitelor dogmatismului, unei gândiri care se realizează progresiv ca sistem în concreteţea însăşi a muncii ştiinţifice, în raport cu materialele de studiu care stimulează elaborarea conceptuală. Ajuns la maturitate şi privindu-şi retrospectiv ansamblul producţiei, Pettazzoni îşi revendică o metodă de cercetare care are ca prerogativă importantă acea libertate specială ce stimulează experimentarea continuă: o metodă care este proprie unui spirit laic şi care, în afară de acesta, pare a fi în perfectă sincronie cu disciplina căreia i se aplică, istoria religiilor: o disciplină şi aceasta de orientare laică şi pe cale de a se constitui, în căutarea unei autonomii specifice în cadrul disciplinelor istorice tradiţionale, experimentând căi noi de abordare a fenomenelor culturale.

139R . Pettazzoni, L'onniscienza di Dio, Torino, 1955, pp. X-XI.

Referitor la cele abia spuse, apare de înţeles poziţia privilegiată acordată de noi scrierilor din ultima fază ştiinţifică, în care Pettazzoni poate face bilanţul intensei sale activităţi de cercetare, punând în lumină rezultatele obţinute din confruntarea sistematică cu datele. În împrejurarea de faţă ne vom concentra atenţia asupra unei teze de ordin teoretic care tratează despre substanţa însăşi a investigaţiei istorico-religioase, întrucât înfruntă, cu rigoare şi seninătate, problema fundamentală a conceptului de religie. Potrivit autorului nostru, gândirea istorică, pentru a-şi îndeplini sarcina, care este formarea unei conştiinţe istorico-religioase, departe de a resiringe conceptul de religie la o anumită religie asumată ca religia în sens absolut, trebuie mai întâi să postuleze un concept atât de larg al religiei, încât să cuprindă în universalitatea sa toate formele particulare, prin aceasta rezolvându-se în mod concret universalitatea însăşi a investigaţiei is torico-rcligioase, în locul unei himerice istorii universale a religiilor.93

Credem că nu suntem departe de adevăr presupunând că şi lunga deprindere ştiinţifică cu culturile de interes etnologic a dus la formarea unei asemenea atitudini culturale, caracterizată prin respingerea oricărei absolutizări acrilice a unui model particular de religie şi prin necesitatea, în acelaşi timp, de lărgire a conştiinţei istorice, condiţia din care decurge posibilitatea de a depăşi limitele proprii ale ideii tradiţionale de religie. O astfel de idee, trebuind să opereze într-un domeniu caracterizat prin pluralitatea sistemelor religioase, nu poate să rămână ancorat într-un model specific, ci trebuie să fie reformulat astfel încât să poată constitui cheia de acces la toate sistemele religioase existente, niciunul nefiind exclus. Principiul nediscriminării – deplina recunoaştere a diversităţii şi a egalei demnităţi culturale a fiecărei religii – îl întâlnim în pasajul examinat; dacă, apoi, luăm în considerare că el trebuie să fie introdus într-un sector marcat în mod tradiţional de negarea şi de netolerarea diversităţii, înţelegem şi mai bine configurarea unei

cotituri care transcende planul rafinat cultural şi care, şi în ziua de astăzi, este foarte departe de a fi pe deplin acceptată. Unul din meritele principale ale lui Pettazzoni este acela de a fi ştiut să dozeze extraordinara complexitate a disciplinei istorico-religioase, al cărei caracter de universalitate ar fi cu totul slăbit atunci când ar fi redus la ceva pur exterior, ca ipotetica şi irealizabila trecere în revistă enciclopedică a tuturor credinţelor religioase.

Dacă încercăm să ne întrebăm care ar putea fi substanţa universală intimă a ideii de religie, nu trebuie să ne gândim atât la planul conţinuturilor, cât la o calitate de bază care, pentru Pettazzoni, coincide cu apartenenţa deplină a tuturor formelor de religie la planul istoriei. Orice religie este un produs istoric, culturalmente condiţionat de context şi, la rândul său, în măsură să condiţioneze contextul însuşi în care operează; afirmaţia aceasta conţine atât recunoaşterea unei dimensiuni comune, cât şi prezumţia ce permite să se înţeleagă diferenţele între sistemele religioase luate individual. Diferenţe care trimit la diversităţi de ordin economic, politic, social etc. existente între diferite contexte istorice: în rezumat, pluralitatea religiilor trimite la pluralitatea istoriilor şi viceversa. Datul esenţial care se deduce din cele afirmate până acum este că orice religie dovedeşte, într-un mod de netăgăduit, înscrierea totală în dimensiunea istorică a grupurilor umane care au făurit-o sau care o profesează: această afirmaţie, absolut evidentă atunci când se vorbeşte despre popoarele aşa-numite civilizate, dobândeşte cu toiul altă pondere atunci când discursul se referă la „primitivi” sau la „sălbatici”, consideraţi în tradiţia etnografică germana, cu care mai ales Pettazzoni trebuie să se confrunte în mod critic, *Naturvölker* şi, în consecinţă, în afara istoriei, incapabili să producă istorie şi cultură, îndepărtaţi în planul instinctului pur. Aplicarea ideii lui Pettazzoni despre religie la sistemele mitico-rituale ale „primitivilor” este menită să dezintegreze noţiunea de „popoare ale naturii”.

Metoda de investigare a religiilor astfel concepută se bazează pretutindeni pe comparativismul istoric, care presupune identificarea analogiilor dintre formele cele mai diverse ca faze preliminare, permiţând apoi să se definească riguros specificitatea fiecărui fenomen în parte, a fiecărui context în parte. Obiectivul următor al comparativismului istoric este reconstituirea procesului de formare a unui produs religios dat sau a unei religii date în ansamblul ei. Momentul iniţial îl pune întotdeauna pe cercetător în legătură cu fenomene deja deplin structurate. Ceea ce îl distinge pe istoricul religiilor care adoptă sistemul istorico-comparativ rezidă în capacitatea de a transforma *phainomenon* în *genomenon*, reconstituind etapele alcătuirii sale istorice. Dacă se proiectează acest principiu operativ în domeniul religiilor aşa-numiţilor primitivi, avem posibilitatea concretă de a documenta, chiar dacă dintr-un unghi de vedere particular, devenirea istorică a popoarelor de interes etnologic, în relaţie cu care calificativul de *Naturvölker* apare şi mai lipsit de temei.

Platforma teoretică şi metodologică prin care se rezolvă în întregime în istorie faptele religioase, şi care îşi propune să se întoarcă la originile integral umane ale acestora, fără nicio referire la factori extraumani sau supraumani, este în mod limpede incompatibilă cu gândirea teologică. Pettazzoni, conştient dintotdeauna de planul speculativ al diversităţii radicale dintre perspectiva istorico-religioasă şi perspectiva teologică, s-a remarcat prin polemica ştiinţifică fertilă purtată la adresa unei orientări de gândire care tindea în mod ambiguu să amestece cele două orientări difuze. Concret, polemica lui Pettazzoni are drept obiect teoria „monoteismului primordial” (*Urmonotheismus*), formulată de părintele W. Schmidt din Şcoala istorico-culturală vieneză – teoria care pretindea să furnizeze o fundamentare obiectivă, cu ajutorul reinterpretării datelor etnografice, credinţei originare într-un „Dumnezeu infinit de bun şi drept precum un suveran”, care s-ar fi revelat primilor oameni.

Cercetătorul italian demolează întregul edificiu al „monoteismului primordial” care încerca să concilieze doctrina revelaţiei cu datele cercetării ştiinţifice: date privitoare, în cazul de faţă, la „Fiinţele supreme”, prezente în unele religii „primitive” şi considerate, fără baze ştiinţifice întemeiate, ca nişte figuri derivate din originarul Dumnezeu monoteist, căruia îi vor păstra caracteristicile. Printre altele, Pettazzoni subliniază eroarea constând în considerarea ca fiind primordial a ceea ce nu este de fapt, transferând celei mai arhaice civilizaţii religioase ideea de Dumnezeu proprie civilizaţiei noastre occidentale, cea care din Vechiul Testament a trecut în Noul Testament şi care a fost ulterior prelucrată în creştinism. Monoteismul, în realitatea sa istorică concretă, este credinţa într-un singur Dumnezeu şi negarea tuturor celorlalţi zei. Ca atare, el presupune politeismul şi nu poate fi, aşadar, forma primară a religiei.94

Transpare şi din această observaţie preocuparea, mereu constantă la Pettazzoni, de a nu extinde în mod arbitrar produsele noastre religioase şi schemele de gândire care le susţin la alte contexte, chiar şi atunci când ne referim la primii oameni, la lumea „primitivă” sau la alta. Dacă nu ţinem seama de limitele istorice în cadrul cărora numai acele produse şi acele scheme au valabilitate deplină, ajungem la absolutizarea lor neîntemeiată, negând de fapt revizuirea ideii tradiţionale de religie, pe care tocmai recunoaşterea pozitivă a diversităţii culturale a făcut-o să fie pusă ca o problemă prioritară.

2. Relaţia Pettazzoni-EIiade

Am scos în evidenţă caracterul de „produs istoric” pe care Pettazzoni îl atribuie religiei, oprindu-ne pentru a reflecta, în acest timp, asupra diferitelor sale implicaţii. A rămas încă în suspensie chestiunea definirii ulterioare a predicatelor care fac din religie o realitate culturală autonomă distinctă de alte produse ale creativităţii omeneşti: chestiune ce trebuie abordată dintr-o perspectivă care să nu permită confuzia între particular şi universal şi care să fie în măsura a transcende formele

religioase individualizate, pentru a le problematiza mai apoi în lumina unui cadru de referinţă teoretic de amplă respiraţie.

Chiar şi deplasându-ne în această direcţie, ne vine în ajutor o scriere din ultima fază activă a lui Pettazzoni: este vorba, mai exact, despre ultima scriere, lăsată sub formă de însemnări, îngrijită şi publicată prin strădania lui Angelo Brelich[140]. Caracterul fragmentar al lucrării nu afectează câtuşi de puţin soliditatea întreprinderii: este ca şi cum autorul ar fi dorit de la început să dea o formă concretă pilonilor – teoretici şi metodologici – meniţi să susţină edificiul eseului pe care îl avea în minte; acesta nu a fost niciodată scris în formă finită, survenind moartea, dar rândurile acelea au rămas ca o mărturie preţioasă de gândire articulată şi închegată. O întrebare poate să orienteze investigaţia care ne stă în faţă: în care cadru specific se situează religia? Luând drept coordonate carteziene ale discursului excepţia şi regula, Pettazzoni răspunde cu următoarele cuvinte:

Nu este nevoie să ridicăm excepţia la rang de normă! Datul pozitiv este norma, rutina, viaţa cotidiană a omului. Excepţia o constituie momentele de viaţă mai intensă. În primul rând, cele în care se află în joc existenţa: partida de vânătoare, războiul. Aici se află lumea religiei. Este o lume reală. Chiar şi lumea normei este reală [...]. Şi chiar şi aici operează religia (eliminarea magică a păcatului) ele.

Nu e adevărat că numai lumea arhetipurilor constituie realitatea: chiar şi istoria este realitate, pentru că întreaga viaţă este realitate.[141]

Fragmentul examinat conţine un principiu normativ de bază, în virtutea căruia devine posibilă recunoaşterea locului ce i se cuvine religiei în cadrul realităţii omeneşti: ea aparţine cu precădere sferei extraordinarului, chiar dacă ea poate face parte în mod episodic din lumea normei. Dimensiunea extraordinarului – se precizează de

140 R. Pettazzoni, Gli ultimi appunti, de îngrijită de A. Brelich, SMSR, 31 (1960), pp. 23-55.

141 Idem, p. 43.

îndată – este proprie acelor circumstanţe speciale ale vieţii colective care reclamă un grad de tensiune mult mai ridicat decât se întâmplă în mod obişnuit. Puţinele exemple aduse (partida de vânătoare, războiul) evocă situaţii-limită în care existenţa umană trebuie să se confrunte în mod direct cu propria antiteză, moartea: fie cea provocată, fie cea suferită.

Faptul că lumea religiei e pusă sub semnul rupturii echilibrelor care susţin viaţa de rutină nu este o condiţie suficientă pentru a o proiecta dincolo de graniţele umanului, deoarece despre „lume" se vorbeşte mereu, deci despre o realitate ordonată din punct de vedere cultural plăsmuită cu scopul de a răspunde unor nevoi sociale cu caracter excepţional. La aceasta trebuie să adăugăm că însăşi excepţionalitatea reprezintă un moment care se înscrie în dialectica existenţei umane şi nu trimite 7 n mod necesar la o dimensiune care o transcende. Lumea religiei şi lumea normei sunt în definitiv opuse şi, în acelaşi timp similare, întrucât ambele sunt clasificabile ca produse istorice.

Identificarea acestor principii călăuzitoare reprezintă rodul unui intens dialog intelectual pe care Pettazzoni a ştiut să-l iniţieze cu Mircea Eliade, ilustrul istoric al religiilor de origine română, a cărui teorie a religiilor este legată de prezumţiile ideologice ale fenomenologiei religioase. Lui Eliade trebuie să-i recunoaştem, printre altele, meritul de a fi contribuit, într-o măsură deloc neglijabilă, la sensibilizarea culturii occidentale contemporane în legătură cu problematicile proprii ştiinţei religiilor, opunându-se tuturor încercărilor de a devaloriza în mod acriţic şi preconceput faptul religios, ale cărui complexitate şi caracter esenţial au fost în mod tăios remarcate. În scopul de a înţelege sensul dezbaterii, care şi astăzi ne apare ca fiind bogat în sugestii, poate fi utilă citirea în continuare a unui fragment din Eliade în care apar temele centrale abordate de Pettazzoni, înscrise, fireşte, într-o perspectivă hermeneutică diferită. Trebuie spus, ca premisă, că pentru Eliade noţiunea de religie se

sprijină pe dihotomia sacru/profan: primul termen se identifică vieţii religioase, în timp ce al doilea cuprinde viaţa seculară; noutatea gândirii lui Eliade în raport cu cea a lui Pettazzoni apare în relaţie cu modul de a concepe planul realului.

Sacralitatea este înainte de toate *reală*. Cu cât omul este mai religios, cu atât este mai real, cu atât se desprinde de irealitatea unei deveniri lipsite de semnificaţie. De unde tendinţa omului de a „consfinţi" întreaga sa viaţă. Hierofaniile sacralizează Cosmosul; riturile sacralizează Viaţa. Această sacralizare se poate obţine şi în mod indirect, (transformând, adică, viaţa în ritual. [...]

Existenţa omenească, aşadar, se realizează simultan pe două planuri paralele: cel al temporalului, al devenirii, al iluziei, şi cel al eternităţii, al substanţei, al realităţii.[142]

După cum se vede, real este numai planul sacrului, care coincide cu existenţa sub semnul excepţionalului; sfera cotidianului (sau profanului), înscrisă în fluxul devenirii, este în sine neautentică şi iluzorie, lipsită de valoare şi realitate. Dacă profanul aspiră la plenitudinea realităţii, el trebuie în mod necesar să se transforme în opusul său, autoanulându-se: în această perspectivă este evocată experienţa consacrării mediale prin utilizarea practicilor rituale. În definitiv, sacrul şi profanul se opun 7 n mod radical între ele, aşa cum valoarea se opune nonvalorii. Petlazzoni îşi asumă în mod critic aceste premise teoretice şi încearcă să le răstoarne, cel puţin în parte: „elogiul cotidianului" are savoarea unei împăcări şi, în egală măsură, a unui răspuns polemic. Cercetătorul italian nu intenţionează să submineze edificiul construit de Eliade, prin supraevaluarea profanului în dauna sacrului, ci urmăreşte să recunoască fiecăruia dintre cei doi termeni un cadru specific propriu şi un grad propriu de realitate.

1421 ,7 M. Eliade, Trallalo ăi sforţa delle religioni, Torino, 1954, pp. 476-477 [vezi şi cd. rom.: Tratai de istorie a religiilor, trad. de Mariana Noica, Humanitas, 1992 (ed. în- lîi), 1995 (ed. a doua), 1999 (ed. a treia) - n.ed.).

Rezultă de aici că pentru Pettazzoni viaţa marcată de autenticitate nu poate să coincidă cu un singur tip de alegere existenţială, tinzând în întregime spre multiplele epifanii ale extraordinarului: se stabilesc astfel premisele unei evaluări culturale echilibrate atât a excepţiei, cât şi a normei, efectuată în numele unităţii dialectice a realului.

Ni se pare util să reflectăm asupra a două orientări care se confruntă şi care, astăzi încă, nu par deloc lipsite de interes. Punctul de vedere teoretic al lui Eliade ni se prezintă ca o rafinată cheie de lectură nu a dimensiunii religioase în integralitatea ei, ci numai a acelui fenomen religios particular orientat spre investigarea depăşirii condiţiei umane normale, căruia i se atribuie numele de misticism.[143] Pettazzoni, la rândul său, aspiră să înţeleagă şi să ne facă să înţelegem în general rolul special al religiei în cadrul proceselor culturale; prin urmare, el nu privilegiază momentul sacrului, ci aşază în centrul reflecţiei sale relaţia sacru/profan.

3. E. De Martino: *devenire şi prezenţă umană*

Un element al teoriei lui Eliade asupra căruia merită să mai zăbovim puţin, în scopul de a sesiza implicaţii ulterioare, priveşte caracterul pe care îl capătă relaţia sacru/profan. După Eliade, în societăţile arhaice şi tradiţionale prevalează tendinţa de a consacra, riluatizând-o, întreaga înşiruire a momentelor profane, aşa cum se menţiona în paragraful anterior: această atitudine, dictată de căutarea autenticului, comportă în mod potenţial o abolire treptată a profanului ca dimensiune de sine stătătoare. Diametral opusă evadării în sacru este „rezistenţa faţă de sacru”, care se bazează pe diferite categorii de motivaţii. Primul motiv este legal de esenţa sacrului, care, pe calea deschisă de R. Otto, este văzut ca o realitate ontologică, în mod intim ambivalenţă, care, dincolo de puterea de a atrage la sine, o posedă şi pe cea de a respinge, de a deveni respingătoare. A doua motivaţie face apel la manifestările autonome ale sacrului: rezistenţa în chestiune reprezintă o formă de apărare de care omul se

143 Cf. D. Sabbatucci, Saggio sul misticismo greco, Roma, 1979.

foloseşte în faţa acelor solicitări ale sacrului care au tendinţa „să cuprindă *complet şi irevocabil* valorile sacre”[144]. La aceasta se adaugă un al treilea factor, care completează cele spuse mai sus: opoziţia faţă de sacru, implicând evadarea din autenticitate, este de asemenea rodul „importanţei crescânde pe care tind s-o dobândească, în special în religiile «evoluate», valorile vieţii umane, şi, în primul rând, atitudinea vieţii umane de *a* fi în istorie şi de a *face* istorie”[145]. După Eliade, omul istoric pare în mod esenţial sfâşiat între repulsia fundamentală de a se preda complet sacrului şi imposibilitatea de a renunţa cu totul la acesta: de aici contradicţia între nostalgia autenticului şi lipsa de autenticitate existenţială asumată de fapt.

Dincolo de deosebirea clară dintre societăţile arhaice şi cele evoluate, există un factor care permite să le apropiem între ele: relaţia sacru/profan este văzută, în fiecare dintre cazuri, ca o relaţie în care unul din cei doi termeni tinde să-l excludă pe celălalt. Se trece de la alternativa pozitivă (consfinţirea întregii vieţi omeneşti) la alternativa negativă (opoziţia faţă de sacru), iară să se aibă în vedere ipoteza unei integrări între cele două polarităţi, întrucât acestea nu sunt considerate ca părţi ale unui întreg care ar putea fi recompus, şi nici nu sunt situate la acelaşi nivel. Dimensiunea realului, a autenticului, a plenitudinii sensului este prerogativa exclusivă a sacrului, existând de la sine: se deduce de aici că singurul raport purtător de necesitate este acela care proiectează profanul, în mod intrinsec lipsit de semnificaţie, în sfera sacrului, cu scopul de a dobândi valoare.

Poate părea util să luăm drept punct de referinţă acest tip de a pune problema, cu scopul de a încadra în mod critic viziunea sacrului elaborată de Ernesto de Martino, care reprezintă probabil vârful teoretic cel mai avansat în cadrul şcolii istorico-religioase italiene. Conflictul de Martino-Eliade (asemenea celui care îl

144 M. Eliade, Traltato di storia delte religioni, op. cit., p. 477.
145" ®Idem, p. 478.

opunea pe Pettazzoni lui Eliade) constituie un caz de polemică fecundă şi stimulantă, a cărei semnificaţie, dincolo de personalităţile celor doi savanţi, priveşte două orientări de gândire şi astăzi foarte prezente în cultura noastră.

Pentru Eliade, după cum tocmai am văzut, devenirea ca atare posedă o valenţă puternic negativă: cufundarea în sacru oferă prilejul de a realiza o evadare salvatoare din irealitatea duratei profane. De Martino, la rândul său, ia ca premisă a reflecţiei sale teoretice nu negativitatea devenirii în sine, ci pe aceea a unor segmente particulare ale devenirii, definite drept „momente critice ale devenirii”. Într-un celebru eseu, din care vom cita un fragment semnificativ, cercetătorul italian conturează caracterul unor asemenea momente şi, mai ales, meditează asupra raportului care le leagă în mod intim de dimensiunea sacrului.

Momentele critice ale existenţei pot (1 cele legate de căutarea hranei şi de nutriţie, de fabricarea şi de folosirea unor unelte tehnice, de raporturile sexuale şi de criza pubertăţii, de raportul cu duşmanul sau cu străinul, de traversarea sau de ocuparea unor teritorii noi [...]. În toate aceste momente, istoricitatea *iese în afară*, ritmul devenirii se manifestă cu deosebită evidenţă, sarcina umană de „a fi” este în mod direct şi irevocabil chemată în instanţă, ceva decisiv se întâmplă sau este pe cale să se întâmple, constrângând prezenţa să se întâmple, să iasă afară din ea însăşi, să se implice şi să aleagă: caracterul critic al acestor momente rezidă în faptul că în ele riscul de a nu fi este mai intens, şi deci recuperarea culturală este mai urgentă: în ceea ce priveşte modurile acestei recuperări, ne vom limita aici la marca temă a *dezistorificării religioase*. Devenirea provoacă angoasă, mai ales în momentele critice ale existenţei: instituţia religioasă a dezistorificării sustrage aceste momente iniţiativei umane şi le rezolvă în *interacţiunea identicului*, unde se realizează anularea sau mascarea istoriei angoasante.[146]

146 E. De Martino, Fenomenologia rtiigiosa e storicismo assoluto, op.

Pentru a pătrunde complicata esenţă a pasajului demartinian, trebuie să lămurim mai întâi o serie de idei: trebuie spus, înainte de toate, că acel caracter critic al momentelor respective nu depinde de fapte de ordin natural, ci reprezintă reflexia importanţei cruciale („ceva decisiv se întâmplă, sau este pe cale să se întâmple”) pe care ele o dobândesc în cadrul unei structuri economico-sociale, din când în când bine determinată. Importanţă crucială pentru subiecţii umani chemaţi să-i facă faţă şi asupra cărora apasă povara unei alegeri care comportă consecinţe fundamentale. Astfel este luat în consideraţie un factor care joacă un rol-cheie în sistemul teoretic pus la punct de de Martino: subiectul uman, înţeles cu precădere (dar nu în mod exclusiv) colectiv. Dar nu despre subiectul uman în sens generic este vorba, ci de *prezenţa umană în cosmos*: în această noţiune se concretizează „fiinţa”, înţeleasă în accepţiunea heideggeriană, preluată în mod critic de către de Martino.

Este necesar, în acest punct, să încercăm a circumscrie ideea de prezenţă: printre multiplele definiţii formulate de către de Martino, ne vom opri asupra uneia care se remarcă prin concizie şi incisivitate, întâlnită în scrierile inedite publicate recent. „Prezenţa este mişcarea care transcende situarea în valoare.”[147] Prezenţa este, aşadar, dinamism cultural în virtutea căruia omul nu se limitează să suporte situaţii în care se află implicat în mod obiectiv, ci este în măsură să le confere o semnificaţie cu desăvârşire umană (valoarea), care îndeamnă la asumarea lor în mod conştient şi activ. Să ne limităm, pentru moment, la aceste schiţări orientative, pentru a nu pierde din vedere tema de bază, care priveşte momentele critice, aflate sub semnul unui paradox dramatic. Ele reclamă o prezenţă umană colectivă deosebit de vigilentă, având în vedere importanţa excepţională a întâmplărilor care au loc; dar tocmai povara excepţionalităţii poate să provoace

cit., pp. 18-19.

147 E. De Martino, Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro, ed. îngrijită de M. Massenzio, Lecce, 1995, p. 103.

paralizia prezentei şi, odată cu aceasta, staza activităţii valorizante: stază căreia îi corespunde regresia culturii la natură.

Atunci când se află în joc destinul întregii colectivităţi, nu se poate asuma riscul care să nu fie transcenderea situaţiei în valoare: pentru a împiedica o asemenea eventualitate, trebuie luate contramăsuri adecvate. Din clipa când momentele critice, legate în general de fazele mai importante ale diverselor cicluri productive, sunt cunoscute dinainte, prin decizie colectivă, parafată de tradiţie, se stabileşte ca ele să fie trăite într-un mod diferit faţă de cel obişnuit, ca şi cum s-ar intra într-o dimensiune spaţio-temporală *alta*. Nu este o întâmplare faptul că momentele critice coincid cu tot atâtea instituţii festive, care reactualizează dimensiunea sacrului, în care existenţa socială se conformează modelelor mitico-rituale, depozitare ale memoriei colective. Am ajuns astfel în pragul dezistorificării religioase, asupra valenţei hotărâtoare asupra căreia ne-a atras atenţia de Martino, şi care conţine un discurs de sine stătător. Înainte de a începe un nou parcurs, se cuvine să spunem câteva cuvinte de încheiere cu privire la temele deja abordate: revenind pe scurt la confruntarea de Martino-Eliade, se poate afirma în mod legitim că pentru ambii recurgerea la sfera sacrului are o funcţie mântuitoare şi că, pentru ambii, legătura religie-criză are o semnificaţie centrală. Specificitatea reflecţiei lui de Martino rezidă în faptul de a considera adoptarea simbolismului mitico-ritual necesară în anumite cazuri particulare, şi nu întotdeauna. Este vorba de o măsură culturală aptă să facă faţă pericolelor extreme implicite în devenire şi, deci, urmărind în ultima analiză să-l restituie pe om planului devenirii istorice, unde se află singurele posibilităţi de realizare umană.

SĂRBĂTOARE

Sărbătoarea este un rit caracterizat, înainte de toate, de o ordine temporală specială: (impui sărbătorii este asimilabil timpului „altul” al mitului, aşadar, instaurarea sa comportă întreruperea devenirii normale, cu consecinţa

ieşirii din cotidian. În sărbătoare se realizează recuperarea dimensiunii alterităţii sacre, la ţoale nivelurile, începând cu cel temporal. Celebrarea festivă cade, de obicei, în împrejurări deosebit de semnificative ale vieţii sociale (un exemplu edificator pentru toţi: momentul recoltei în civilizaţiile bazate pe economia agrară), atunci când se determină premisele pentru inaugurarea unui nou ciclu existenţial. Cu aceste prilejuri de cotitură, recurgerea la ritul festiv slujeşte, de obicei, la reactualizarea cotiturii originare şi paradigmatice: trecerea de la haos la ordine, care a luat formă în dimensiunea creatoare a mitului, concomitent cu întemeierea sistemelor de valoare capabile să confere sens existenţei umane.

Sărbătoarea, prin urmare, alături de valoarea retrospectivă (întoarcerea cu faţa înapoi către timpul începuturilor), posedă o nu mai puţin importantă valoare prospectivă, în măsura în care ea repropune fundamentele mitice pornind de la care se garantează din când în când înlănţuirea ordonată a lucrărilor şi a zilelor care ritmează (impui normal. În concluzie, graţie unei instituţii precum sărbătoarea, momentele importante ale vieţii sociale nu sunt lăsate la voia întâmplării, ci sunt asumate din punct de vedere cultural pentru a deveni lot atâtea puncte ferme ale organizării calendaristice proprii fiecărei civilizaţii istoric determinate.

4. E. De Martino: *problema dezistorificării*

Dezistorificarea înseamnă pur şi simplu negarea, ocultarea istoriei: această negare capătă semnificaţii cu totul diferite, după cum comportă sau nu controlul cultural. În cazul în care s-a asumat şi s-a disciplinat din punct de vedere cultural, instituţionalizându-se totodată din punct de vedere social, dezistorificarea îndeplineşte un rol pozitiv de mare însemnătate; în caz contrar, ori de câte ori se vorbeşte despre o insurgenţă spontană de tipul celor întâlnite în domeniul psihopatologiei, dezistorificarea indică un regres, o pierdere necompensată. Pentru a deosebi cele două modalităţi opuse ale fenomenului, se vorbeşte despre dezistorificare instituţională, pe de o

parte, şi despre dezistorificare nerelativă, pe de alta. Dezistorificarea care are loc în cadrul religiei şi care se exprimă prin limbajul simbolic al miturilor şi al riturilor este de tip rafinat cultural şi slujeşte la protejarea celor care evită pericolul dezistorificării nerelative ce se manifestă în situaţiile riscante pentru prezenţă.[148] Cum se explică o asemenea protecţie? Ea se manifestă pe două planuri interdependente: cel al realităţii exterioare şi cel al subiecţilor umani chemaţi să opereze în el.

Dacă situaţia obiectivă este de natură să pună în dubiu posibilitatea de a fi stăpânită pe cale umană, instituirea dezistorificării religioase are grijă să o nege prin ceea ce este de fapt, prezentând-o *ca şi cum* ar fi repetarea unei situaţii analoage care s-a verificat în *illud tempus* al mitului. Aceasta implică asimilarea prezentului critic cu existentul dintotdeauna, altfel spus, cu o paradigmă absolută a crizei, în care criza însăşi şi-a aflat o de ful are pozitivă. Graţie intervenţiei acestui tip de mediere culturală, înşiruirea de fapte contingente nu este abordată de către comunitatea umană în istoricilatea sa nudă, ci devine susceptibilă de corelare ca replică a unui episod exemplar deja trăit, păstrat în ungherul sacru al memoriei colective. Ca efect al acestei replăsmuiri transfiguratoare, gravitatea momentului critic este deportenţată şi, în paralel, efectele sale devastatoare asupra prezenţei apar atenuate.

Actorii umani, la rândul lor, se ascund în spatele măştii figurilor mitice care au trăit faptele de criză-recuperare reevocată în mod colectiv, comportându-se *ca şi cum* ei înşişi ar fi fost protagoniştii mitului, ale căror cuvinte şi gesturi le repetă. Dimensiunea temporală care constituie fundalul acestei complexe trame simbolice este aceea a SĂRBĂTORII*, care reînnoieşte în mod ritual spaţiul şi timpul mitului. Factorul care unifică diferitele niveluri examinate este constituit din dinamica lui „ca şi cum”: „ca şi cum”, indice al depăşirii culturale a

---

1481 01 E. De Martino, „Storicismo e inazionalismo nella storia delle religioani“, SMSR, 28/1 (1957), p. 94.

existentului, poate fi considerat drept semn distinctiv al dezistorificării religioase.[149] Un al doilea element recurent, inseparabil de primul, îl reprezintă tematica repetiţiei. Chiar M. Eliade, în lucrarea sa ce mai celebră, *Le mythe de l'éternel retour*. *Archétypes et répétitions*, Paris, 1949, a pus în lumină legătura arhetip mitic/repetiţie rituală analizat mai înainte, situându-l în centrul experienţei religioase. De Martino reia această temă şi o reformulează, problematizând-o potrivit propriei sale gândiri.

Repetiţia apare la de Martino ca un fenomen de mare complexitate, prin multitudinea faţetelor sale; ea aparţine de drept naturii şi apariţia sa în cadrul cultural pune probleme considerabile.

Natura tinde către elema reîntoarcere deoarece este leneşă, deoarece întoarcerea la identic este modul cel mai economic al devenirii, deoarece este incultă: ea este dominată de repetiţie, de o necesitate uriaşă de a se repeta; [...] coacţiunea de a repeta, care este fără dramă în natură (regularitatea cerului înstelat), în om este ca un fel de boală psihică, ca o dezarticulare şi ca o năruire a prezenţei şi a universului, ca un instinct al morţii (legea morală nu va mai invidia niciodată regularitatea cerului înstelat, deoarece această regularitate ar echivala cu moartea sa).[150]

Şi lotuşi, există o modalitate de a repeta care aparţine pe deplin planului culturii şi care nu este prin nimic un simptom de regres pe plan natural: este vorba de repetarea care nu-şi manifestă *impulsul*, ci care ascultă de o regulă umană precisă. În dimensiunea ritului, plăsmuită din punct de vedere cultural în fiecare din părţile sale şi în cele mai mici detalii, se evidenţiază un tip de repetiţie nespontană, supusă întru totul disciplinei omeneşti.

Prezenţa care repetă, itinerând în mod ritual un model mitic, deşi face parte din ordinea culturii, nu se află totuşi în deplinătatea facultăţilor sale operative, prin însuşi

---

149, M E. Dc Martino, Storia e Metastoria, op. cit.. pp. 122-131.

150 E. De Martino. La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi cul- turali, Torino, 1977, p. 223.

faptul de a repeta, care exclude *a priori* libertatea şi responsabilitatea iniţiativei. Dacă luăm ca punct e referinţă pentru judecată prezenţa normală înscrisă în realitatea domesticită din punct de vedere cultural, e lesne să conchidem că prezenţa rituală, care se realizează pe planul magico-religios, este o prezenţă „slabă”, fiind mutilată de autonomia sa decizională: o prezenţă, în definitiv, care se aşază mai jos de nivelurile atinse în mod obişnuit.

Există însă un al doilea punct de referinţă, în raport cu care putem măsura consistenţa prezenţei ce operează în dimensiunea simbolismului mitico-ritual: el e reprezentat de angoasa care cuprinde momentele de criză. Angoasă care trebuie înţeleasă nu în sens generic, ci într-o accepţie bine determinată, sintetizată în fragmentul următor:

Prin angoasă se trăieşte catastrofa ethosului (ranscendent, adică a acelui ethos primordial a cărui desfăşurare înseamnă prezenţă pentru situaţiile lumii, voinţă de cultură şi de istorie: unde în angoasă prezenţa se deprezentifică, lumea se demundanizează, istoria se dezistorifică şi cultura îşi pierde însăşi posibilitatea de a mai fi, din cauza prăbuşirii oricărei semnificaţii posibile a vieţii omeneşti, în angoasă neantul avansează: nu neantul acesta sau acela, ci al aceleiaşi energii culturale calificante, şi al aceleiaşi deschideri spre existenţă.[151]

În raport cu un astfel de punct de referinţă, ceea ce părea doar slabul semnal al unei existenţe în lume, redusă la simplul exerciţiu al repetării, dobândeşte brusc o semnificaţie enormă: el devine simptomul capacităţii prezenţei de a rezista ameninţării cu aneantizarea. Cu alte cuvinte, acelaşi fenomen care, examinat dintr-un anume punct de vedere, părea de mică importanţă, înscris într-o nouă perspectivă, mai pertinentă, dobândeşte o valoare pe care nu este exagerat să o definim esenţială. Ea nu este astfel întrucât practica mitico-rituală, ancorată în modele de comportament superindividuale şi valabile

151 E. Dc Martino, Storia e Metastoria, op. ci(., p. 110.

dintotdeauna, reuşeşte să menţină în viaţă o scânteie a prezenţei, forma sa embrionară, care, o dată depăşită faza critică, se va putea desfăşura în sfârşit în toată plenitudinea sa.

Revenind la polemica Eliade de Martino, deosebirea dintre cei doi cercetători nu poate fi banalizată, afirmând pur şi simplu că primul supraevaluează, iar al doilea subevaluează dimensiunea sacrului. Chestiunea este mai complexă, deoarece pe lângă divergenţe, fără îndoială accentuate, există şi convergenţe, dintre care cea mai semnificativă priveşte recunoaşterea comună a rolului fundamental pe care îl capătă recursul la dimensiunea sacrului. Deosebirea de fond rezidă în faptul că pentru Eliade proiecţia în sfera mitico-rituală posedă o valoare în sine, pe când pentru de Martino ea are valoare nu în absolut, ci doar în raport cu situaţia angoasantă despre care am amintit. Trebuie să se observe apoi că în optica lui de Martino, oricât de relevantă ar fi funcţia momentului religios, acesta reprezintă o paranteză excepţională, menită să favorizeze recuperarea domesticităţii profane, după cum vom putea observa în continuare. Există aici implicită ideea că realizarea umană deplină nu se află dincolo de „lumea” profană, ci tocmai înăuntrul ei.

5. Problema hierogenezei ¡a E. De Martino

Pe baza celor afirmate în paragraful de mai sus, se poate vorbi despre o funcţie protectoare fundamentală exercitată faţă de prezenţa umană de către instituţiile magico-religioase: funcţie care, în ochii lui de Martino, capătă în sine specificul dimensiunii magico-religioase înăuntrul orizontului culturii. Vom aborda în continuare *vexata quaestio* a deosebirilor şi a afinităţilor dintre religie şi magie; pentru moment, să semnalăm că în cadrele teoretice demartiniene sfera sacrului, care penetrează atât religia, cât şi magia, are toate însuşirile necesare unui produs cultural, modelat în mod colectiv pentru a răspunde unor necesităţi umane de bază. Rezultă de aici că individuala procesului de formare a sacrului (sau hierogeneza) coincide cu înţelegerea deplină a acestor

necesităţi, considerate nu numai din punctul de vedere teoretic, ci şi în manifestarea lor concretă în cadrul diverselor civilizaţii umane. În acest context prevalează, din motive evidente, perspectiva teoretică: pentru a aborda, între aceste limite, tema hierogenezei, trebuie să pornim de la problema prezenţei umane, bun suprem şi, în acelaşi timp, fragil, după cum ne vom aminti.

Sacrul, considerat în mod abstract, este un fenomen cultural creat în scopul de a îngrădi, din unghiuri diferite, riscul pierderii prezenţei. Să luăm în considerare, de pildă, norma care stabileşte concentrarea manifestărilor crizei în anumite momente instituţionalizate: ca o consecinţă a acestei reguli, durata crizei, care în sine nu cunoaşte limite, se vădeşte a fi circumscrisă şi, prin aceasta, se determină posibilitatea de a pune la adăpost de ea segmente temporale considerabile. Acestor consideraţiuni se adaugă ceea ce s-a afumat în legătură cu dezistorificarea religioasă şi cu transfigurarea mitico-rituală care decurge de aici. Aceasta din urmă are o importanţă crucială, deoarece, în timp ce criza obiectivă nu oferă nicio perspectivă sigură de reintegrare culturală, criza replăsmuilă în modurile mitului şi ale ritului comportă recuperarea. În definitiv, pericolul ca prezenţa umană să se piardă, devenind altceva decât şinele, nu porneşte de la conştiinţa colectivă, ci este asumată dând naştere unei serii de instituţii religioase care oferă oportunitatea de a acţiona asupra crizei, în măsura în care aceasta din urmă devine obiect al unui control, se profilează la orizont recuperarea dimensiunii pe deplin umane a existenţei sprijinită de valori profane împărtăşite în plan social.

Sfera sacrului este pusă de către de Martino, ca şi de către R. Otto, sub semnul lui „radical altul”: pornind de la acest punct, drumurile parcurse de cei doi cercetători diverg în mod profund. Alteritatea despre care vorbeşte de Martino nu este concepută, aşa cum o face Otto, ca o realitate ontologic dată, total autosuficientă, înzestrată cu puterea de a acţiona asupra omului, atrăgându-l şi

respingându-l; ea este evaluată drept un produs *sui generis* a cărui origine se poate reconstitui: mai precis, el este rezultatul unui proces specific de transfigurare simbolică. Concret, alteritatea radicală care defineşte sacrul reflectă înstrăinarea prezenţei: nu o reflectă în mod mecanic, ci o replăsmuieşte din punct de vedere cultural, astfel încât să o facă susceptibilă de raporturi instituţionalizate.

În acest caz, modul de a proceda adoptat de către de Martino depăşeşte limitele polemicii intelectuale: el îşi însuşeşte de la R. Otto unele tematici importante şi le prelucrează astfel încât le schimbă complet sensul originar: cu alte cuvinte, în cazul în speţă, el aşază în centul atenţiei problema existenţei în lume şi a înlăturării tuturor instanţelor metafizice care se leagă de o matrice teologică. Iată cum este formulată dubla polaritate (*tremendum* şi *fascinans*) a sacrului în rescrierea lui de Martino:

Se înţelege bine, din această perspectivă, deoarece experienţa sacrului conţine întotdeauna manifestarea unei forţe „cu lotul alta”, absolut separată de profan, demonică şi plină de risc: este momentul în care prezenţa se retrage îngrozită din faţa procesului propriei sale înstrăinări, din faţa sinelui care devine altul [...]. Pe de altă parte, dacă prezenţa se retrage îngrozită din faţa a orice altceva, nu se poate dezinteresa, deoarece niciodată ca aici *res lua agitur*: este vorba, într-adevăr, de acel *tuo*, de cel mai radical *tuo* care poate fi.[152]

Demersul teoretic al lui de Martino, care stă la baza unei metodologii a cercetării cu caracter interdisciplinar[153], ne apare ca posedând o respiraţie intelectuală extraordinară; dincolo de conţinuturile specifice, asupra cărora ne putem exprima chiar unele rezerve, ceea ce stârneşte interesul ştiinţific este nucleul

152 E. De Martino, Fenomenologia reiigiosa e storicismo assoluto, op. cit., pp. 17-18.

153•• o** E. De Martino, Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni, op. cit.. pp. 105-107.

său, constând în propunerea de a evalua sacrul în relaţie cu motivaţiile umane care îi determină geneza. Tocmai referitor la acest obiectiv, e posibil să trasăm o linie de demarcaţie, care şi astăzi îi poate orienta pe cei ce abordează domeniul studiilor privitoare la religii, dintre cei care consideră planul sacrului drept un dat şi care îl descriu, renunţând la problema genezei (este cazul fenomenologilor religiei), şi cei care aşază această problemă la temelia cercetărilor lor. Trebuie să conştientizăm această divergenţă de orientare, care nu exclude, între anumite limite, posibilitatea dialogului cu scopul de a face alegeri conştiente şi coerente din punct de vedere cultural.

Rămâne de clarificat un punct important privind cele două niveluri care caracterizează producţia lui de Martino: dată fiind dimensiunea complexă a prezentei analize, s-a acordat o poziţie privilegiată dimensiunii speculative; ar fi însă reductiv să credem că acest aspect ar epuiza cercetarea lui de Martino, care se mişcă şi pe terenul analizelor circumscrise unor fenomene specifice (ca instituirea bocetului funebru studiat în *Morte e pianto rituale*. *Dai lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, 1958, sau ca tarantismul, analizat în la *terra del rimorso*, Milano, 1961), considerate în raport cu contexte socio-economice bine individualizate. Nu trebuie să ne gândim la două niveluri scindate între ele, întrucât speculaţia teoretică conferă consistenţă „cercetărilor moleculare”, care, la rândul lor, permit ca activitatea teoretică să fie supusă unei continue verificări.

6. E. De Martirio: *magie şi religie*

De Martino a dedicat definirii trăsăturilor distinctive ale magiei ca fenomen cultural o lucrare pe care unii cercetători o consideră capodopera sa: *Il mondo magico*, Torino, 1948: este vorba despre o carte complexă şi de mare rigoare intelectuală, care se pretează la o multitudine de niveluri de analiză. Printre primele puncte teorelico-metodologice abordate se află şi cel referitor la atitudinea mentală pe care trebuie s-o avem faţă de magie,

care ni se prezintă nouă, occidentalilor, sub semnele cele mai atrăgătoare ale diversităţii culturale. De Martino afirmă că, pentru a pătrunde sensul acesteia din urmă, trebuie să punem între paranteze patrimoniul nostru de idei, inadecvat înţelegerii magiei, ca rod al unei îndelungate istorii culturale caracterizate, nu în mod secundar, de închiderea polemică în faţa a ceea ce e magie. Alternativa e limpede: fie rămânem prizonieri ai categoriilor interpretative occidentale, socotindu-le absolute, ceea ce duce la neînţelegerea allerităţii întruchipate de magie, fie încercăm să făurim, pornind de la documentele observate, alte categorii de judecată, care să constituie tot atâtea chei de lectură a lumii magice. În această luare de poziţie este conţinut noul tip de conştiinţă critică dezvoltat în Occident, în cercurile intelectuale cele mai deschise şi mai avizate, graţie consolidării ştiinţei etnologice. Alegerea în favoarea celui de-al doilea pol al alternativei ne permite să luăm de existenţa unui mod diferit de a organiza realitatea din punct de vedere cultural, de a pune relaţia subiect/lume, pe scurt, de a exista în istorie. În aceste câştiguri culturale (şi în altele) se concretizează depăşirea unei *forma mentís* rigid eurocentrice, al cărei punct de sosire constă într-o reînnoire radicală a istoricismului tradiţional.

Reînnoire înseamnă, de pildă, a concepe realitatea ca pe o structură culturală care capătă conotaţii diferite, după tipul de context din care face parte: aceasta comportă, în plan teoretic, recunoaşterea pluralităţii realităţilor şi obligă, indirect, ca realitatea magiei să nu fie evaluată pe baza ideii occidentale despre realitate. Nu este străină de o asemenea punere a problemelor exigenţa lui de Martino de a relaţiona doar la cultura occidentală, care le-a exprimat, sistematizările filosofice tradiţionale, cum ar fi sistemul crocian al celor patru forme; această luare de poziţie a comportat negarea caracterului universal şi etern al acestora din urmă, stârnind faimoasa reacţie, extrem de polemică, a filosofului napolitan.[154] De Martino afirmă cu

154 B. Croce, „Intomo al magismo come etâ storica“, în Filosofia e

limpezime că formele tradiţionale, în general, aşadar şi categoriile crocieñe, „nu constituie şi nici nu pot constitui, înăuntrul lumii magice, un interes dominant şi, prin urmare, orice judecată istorică ce ar implica exclusiv asemenea categorii e menită să nu fie pertinentă."[155][156]

Ne întrebăm, atunci, care este criteriul capabil să pună în evidenţă caracterul specific al magicului ca orizont de cultură şi de istorie. El rezidă, pentru de Martino, în drama prezenţei întinse între polul crizei şi cel al recuperării: dramă care capătă o pregnanţă deosebită datorită faptului că în lumea magică existenţa în lume nu constituie, ca în lumea noastră, un dat dobândit. Nu este deja garantat, ci apare marcat de labilitate şi, în paralel, de efortul neîncetat de a se afirma, în pofida riscului care ameninţă tot timpul cu disoluţia în neant. Pentru a măsura producţia de cultură şi de istorie proprie magiei nu trebuie să pierdem din vedere, ca factor pertinent, procesul în virtutea căruia prezenţa şi, împreună cu ea, lumea tind să se consolideze. Fragmentul următor serveşte la clarificarea acestui punct nodal:

În lumea magică, sufletul poate fi pierdui, în sensul că în realitate, în experienţă şi în reprezentare el nu a fost încă dat, ci este o prezenţă fragilă pe care (pentru a ne exprima printr-o imagine) lumea riscă să o înghită şi să o zădărnicească. *În lumea magică, individuafia nu e un fapt, ci o sarcină istorică, iar existenta este o realitate ascunsă*. De aici, un complex de experienţe şi de reprezentări, de măsuri de proiecţie şi de practici care exprimă când momentul de risc existenţial magic, când recuperarea culturală, şi care formează, în polaritatea lor dramatică, *lumea istorică a magiei. În*

În acest mod, magia nu numai că dobândeşte o demnitate culturală deplină, dar îşi face intrarea în lumea istoriei: nu e puţin lucru, dacă ne gândim la evaluarea

---

storiografta. Ban, 1949, pp. 193-208.

155 E. De Martino, ll mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo, Torino, 1973, p. 194.

156 Idem, p. 97 (sublinierea noastră).

curentă a primitivilor, deţinători ai culturii magice, ca oameni în afara istoriei. Un asemenea rezultat îşi conservă pe deplin valabilitatea, atâta timp cât nu este împărtăşit, în întregime sau în parte, felul de a pune problema magicului al lui de Marlino.

În eseurile ulterioare lucrării II *mondo magico*, aparatul conceptual elaborat în funcţie de sistematizarea culturală a magiei a fost obiectul unor reflecţii ulterioare şi a devenit, nu fără oarecare exagerare, nucleul în jurul căruia gravitează definiţia noţiunii de sacru: aceasta, aşa după cum s-a observat, constituie cheia de acces la domeniile religiosului şi sacrului, care vor sfârşi astfel prin a fi comune, chiar dacă nu pe deplin. Este de ajuns să ne gândim la tema, deja discutată, a prezenţei în mod ritual dezistorificată cu scopul de a depăşi riscul dezistorificării nerelative: ea îşi reia sensul şi funcţia sacrului ca alterilate conotată din punct de vedere cultural şi dobândeşte un rol esenţial atât în instituţiile magice, cât şi în cele religioase. În rezumat, problema prezenţei în criză şi căutarea rezolvării colective a crizei constituie cele două polarităţi ale dramei ce poate fi definită „magico-religioasă”.

Putem oare afirma că de Martino s-a limitat pur şi simplu să extindă la religie proiectul de interpretare pus la punct prin definirea universului magic? Ar fi reductiv şi în mod fundamental inexact să punem chestiunea în aceşti termeni: nu despre o operaţiune mecanică este vorba, ci despre o reelaborare complexă, deoarece, pornind de la II *mondo magico*, problema prezenţei umane în univers nu va înceta niciodată să-l pasioneze din punct de vedere intelectual pe autorul nostru, mereu înclinat să-şi redefinească, să-şi scrie propriile teze punându-le în discuţie, aşa cum atestă lucrarea postumă, *La fine del mondo*, Torino, 1977, şi scrierile inedite adunate în volumul citat, *Storia e Metastoria*. Rezultatele acestei intense munci teoretice sunt perceptibile la o privire mai puţin superficială. În drama magică, de pildă, în centrul atenţiei e situată prezenţa ca „realitate *ascunsă1*\ şi de aceea fragilă, pradă uşoară a riscului de a nu exista

niciodată. O astfel de modalitate de a exista a fost identificată în opoziţie cu prezenţa dată, garantată, astfel încât – cel puţin aşa pare – să fie mai presus de riscul existenţial: acea prezenţă, cu alte cuvinte, care se realizează dincolo de graniţele lumii magice. În meditaţia ulterioară, care a debuşat în teoria sacrului despre care s-a vorbit, nu mai există spaţiu pentru o dihotomie de tipul abia enunţat, întrucât riscul existenţial e prezentat ca un factor constitutiv al prezenţei înseşi: din această cauză, tema protecţiei, a apărării prezenţei de criză depăşeşte bariera magiei şi cuprinde dimensiunea sacrului în întregimea sa. Edificiul dezistorificării religioase, care este produsul cel mai rafinat al speculaţiei lui de Martino asupra sacrului, nu reprezintă altceva decât o măsură de protecţie extraordinară care este încredinţată limbajului simbolic al miturilor şi al riturilor.

Cele afirmate mai sus nu comportă anularea specificităţii crizei care traversează lumea magică: în acest cadru, este riscantă înaintarea prezenţei către ţinta individuaţiei, şi deci criza se configurează ca „a nu ajunge niciodată la existenţă"; altundeva, pericolul priveşte destructurarea prezenţei, deci retragerea de pe nişte poziţii câştigate, „a nu mai exista".

Pentru a încheia, în gândirea lui de Martino magia şi religia au în comun funcţia fundamentală de elaborare a strategiilor culturale cu caracter simbolic destinate să garanteze existenţa în lume; linia de separare între cele două, pe care e totuşi posibil s-o trasăm în scop orientativ, are o relevanţă în mod hotărât minoră faţă de dimensiunea unificatoare. Vom face referire, în această chestiune, la un fragment semnificativ din lucrarea *Sud e magia* apărută în 1959, în care autorul trasează liniile directoare ale gândirii sale asupra delicatei probleme:

Orice altă încercare de a determina raportul magie-rcligic pe baza unei interpretări a experienţei sacrului care să rupă legătura dialectică reală a acestui raport, şi care să exalte o religie pură (ară urme de magie sau să condamne o magie pură fără urmă de religie, aparţine

polemicii confesionale. Istoriografia religioasă narează întotdeauna despre o dinamică deschizându-se lumii valorilor, pornind de la criza existenţială şi traversând momentul tehnic mitico-ritual. Tradiţionala antiteză între magie drept „constrângere” rituală operată de vrăjitor şi religie ca „supunere” faţă de o realitate superioară şi ca raport moral cu divinul este în sine schematică şi superficială [...]. Magia, întocmai ca şi religia, comportă întotdeauna o reintegrare în valorile morale, fie ca şi elementară, altminteri ar fi criză existenţială şi boală. Unica semnificaţie legitimă a distincţiei dintre magie şi religie priveşte înălţimea valorilor mediale, gradul de conştiinţă şi de autonomie al acestor valori, întrepătrunderea lor cu tehnicismul mitico-ritual, de unde, în mod comparativ, numim religie o experienţă a sacrului în care valorile mediate sunt elevate şi complexe, la alt nivel de conştiinţă şi de autonomie şi întrepătrunse cu mitul şi liturghia.[157]

Pentru a înţelege tema reintegrării în valorile morale care susţin ordinea lumii e necesar să examinăm aspecte ulterioare ale unor problematici deja abordate: s-a văzut că atât magia, cât şi religia acţionează în situaţii-limită, în care linia de graniţă între natură şi cultură riscă să dispară din cauza eclipsei înspăimântate a existenţei în lume. Instituţiile magice şi cele religioase, operând în favoarea consolidării prezenţei, reîntemeiază prin însuşi acest fapt graniţa dintre natură şi cultură, care totuşi nu rămâne stabilită o dată pentru totdeauna. Or, salvarea prezenţei a ceea ce nu îi compromite integritatea şi autonomia echivalează cu recunoaşterea ei în lumea valorilor culturale, deoarece ea nu există altfel decât ca „mişcare ce transcende situarea în valoare”. În aceasta este sesizabil aspectul probabil cel mai relevant al reintegrării în valorile mundane redeschise de către dispozitivele simbolice magico-religioase: pentru ca acestea din urmă să-şi poată desfăşura acţiunea lor mediatoare în direcţia indicată mai sus, e necesar să surprindă în sine elemente în măsură să

157 E. De Martino, Sud e magia. Milano, 1966, pp. 149-150.

evoce dimensiunea de care prezenţa s-a detaşat parcă temporal şi la care ea trebuie să fie readusă. Văzută în această lumină, rezolvarea crizei nu este separabilă de recuperarea orizontului umanist: dacă se ţine seama de dinamica identificată mai sus, se înţelege de ce de Martino a negat cu tărie că ar exista o opoziţie între sfera magico-religioasă şi cultură. Admiţând existenţa unor antiteze insurmontabile, „ar rămâne inexplicabil faptul că civilizaţiile s-au alimentat din viaţa religioasă”[158159]. Doar dacă este situată în fundalul pe care l-am conturat treptat, funcţia specială mântuitoare – ocrotitoare pe care de Martino o atribuie momentului magico-religios îşi dobândeşte deplina semnificaţie.

Autorul se întoarce des la meditaţia asupra magiei şi religiei, înserând şi pe una, şi pe cealaltă în cadrul unui unic proces: cel care porneşte de la asumarea culturală a crizei existenţiale pentru a culmina cu deplina recuperare a valorilor mundane sau profane. În ambele dimensiuni intră în joc aceleaşi dinamici şi aceleaşi componente; diferenţa depinde de evaluarea diversă a acestora din urmă: magia pune accentul pe tehnica dezistorificării mitico-rituale (care nu este, desigur, străină religiei), în timp ce religia tinde să accentueze momentul reînsuşirii valorilor mundane (care, desigur, nu lipsesc magici). O astfel de punere a problemei dă dreptate unor prejudecăţi învechite, înclinate să discrediteze magia în faţa religiei, care pot fi puse în legătură cu anumite polemici culturale:

Nerecunoaşterea dinamicii magico-religioase se leagă de motive istorice precise: de polemica creştină împotriva păgânismului, de polemica protestantă împotriva ritualismului catolic, de ideea unei magii naturale în Renaştere şi, în sfârşit, de încăpăţânarea cu care gândirea modernă continuă să numească religie propria sa convingere umanistă”. 4

Paragraful prezent, care a pornit de la reflecţia

1581 11 E. De Martino, Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto, op. cit., p. 21.

159 E. De Martino, Storia e Metastoria, op. cit., p. 156.

asupra magicului ca alteritate culturală, se încheie repropunând, dintr-un unghi inedit, problema raportului noi/alţii decât noi, sau – pentru a folosi formula clasică – Occident/Lumea a Treia.

De Martino a avertizat asupra extremei complexităţi a problemei şi a propus o soluţie – prezentată aici în termeni schematici – cuprinzând două momente legate între ele. Pe de o parte, e necesar să se elaboreze criteriile care permit accederea la ceea ce este străin din punct de vedere cultural, şi să i se facă dreptate, luând cuvenitele distanţe faţă atitudinea eurocentrică. Pe de altă parte, trebuie să problematizăm categoriile interpretative occidentale sub stimulul diversităţii, pentru a face să se maturizeze în noi o nouă conştiinţă a genezei lor şi a limitelor lor. De Martino a teoretizat necesitatea acestui dublu obiectiv, preocupat, pe bună dreptate, de faptul că respingerea eurocentrismului, nu îndeajuns de gândită, s-ar putea traduce printr-o devalorizare nediscriminată a culturii occidentale şi printr-o voinţă de a evada din ea ce decurge din aceasta. Să punem în discuţie sistemul de valori occidentale în prezenţa alterităţii, în loc să ajungem la el în mod mecanic, reprezintă o operaţie preliminară inevitabilă: semnificaţia finală a acestei operaţii depinde lotuşi de proiectul cultural complex în care ea se încadrează.

„A pune în cauză sistemul în care ne-am născut şi am crescut” nu înseamnă să fim în mod indefinit dispuşi la renunţări dezinvolte şi lipsite de precauţie: se „pune în cauză” un anumit patrimoniu cultural pentru a-l poseda mai bine şi pentru a-l spori, pentru a-i distinge cu claritate activul faţă de pasiv, nu pentru a-l lichida şi a-l anihila cu uşurinţă.[160]

Acesta nu este prilejul potrivit pentru aprofundarea unor asemenea problematici a căror formulare completă o găsim în cadrul teoriei „umanismului etnografic”[161]: le-am semnalat datorită relevanţei lor indubitabile, mai mult

160 E. De Martino, Furore Símbolo Valore, Milano, 1962, p. 77.

161 E. Dc Martino, La fine del mondo, op. cit., pp. 389-413.

decât datorită pertinenţei lor pentru istoria religiilor.

7. A. Brelich: *sfera religiei*

Atunci când i s-a cerut să redacteze *Prolégomènes* pentru *Histoire des Religions* („Encyclopédie de la Pléiade”, Gallimard, Paris, 1970 – 1976[162]), A. Brelich s-a preocupat de pregătirea unui text care să poată duce la unitatea unei opere care era pe cât de amplă, pe atât de eterogenă, fiind încredinţată unor diverşi specialişti ai câte unei civilizaţii religioase. Trebuia să *se* răspundă la o întrebare: există o disciplină care să nu se configureze ca simpla sumă a istoriilor religiilor celor mai variate şi care să poată furniza deci criterii teoretice şi metodologice capabile să integreze într-un discurs cultural omogen multiplele contribuţii monografice? La prima vedere, întrebarea ne poate părea retorică, dar nu e decât o impresie trecătoare: este chemată în instanţă, desigur, istoria religiilor, dar noutatea însăşi a disciplinei face necesară recurgerea la permanente verificări critice.

Prolégomènes reprezintă, aşadar, pentru Brelich o ocazie de a reflecta din nou asupra caracterelor importante ale istoriei religiilor: încă de la început se arată a fi problematică definirea subiectului său – religiile, religia – după conştientizarea imposibilităţii de a continua să se opereze într-o perspectivă eurocentrică, ca şi cum chestiunea comparării cu alteritatea culturală nu ar fi influenţat încă modul occidental de a face istorie. Brelich porneşte de la analiza unei anomalii: fenomene raportabile la orbita religiei se întâlnesc în toate religiile, dar conceptul de religie este un produs exclusiv al civilizaţiei occidentale. Prin urmare, pretenţia că această idee ar conţine în sine esenţa universală a fenomenului „religie” nu este întemeiată din punct de vedere ştiinţific, întrucât el este corelat cu o formă de religie particulară, proprie unui context istorico-cultural bine determinat. Alegerea acestui tip de abordare critică ar putea avea drept rezultat imposibilitatea de a dispune de criterii generale în măsură să identifice calităţile specifice ale religiei în cadrul

162 Lucrarea este tradusă în italiană la editura Laterza.

manifestărilor culturii. În scopul de a evita acest risc, Brelich propune să se urmărească un procedeu experimental care să poată concilia respectul faţă de pluralitatea culturilor cu necesitatea de a formula o cheie de lectură a fenomenului „religie” de amplă respiraţie: o cheie de lectură care să nu se suprapună din exterior faptelor istorice individuale, ci să fie dedusă din analiza comparată a faptelor istorico-religioase.

Brelich trece, aşadar, în revistă clementele al căror ansamblu constituie sfera religiei (mit, rit, fiinţe supraomeneşti etc.): în această direcţie, el se opreşte spre a analiza mai întâi fenomenul credinţei religioase care, în comparaţie cu alte modalităţi ale credinţei, îşi datorează particularitatea faptului de a nu admite alternative. Obiect al unor credinţe religioase sunt entităţile supraomeneşti, ale căror însuşiri depind de tipul de civilizaţie în care se înscriu în mod organic. Un mic exemplu: o civilizaţie de vânători este interesată să creeze o figură supraomenească având însuşirile „Stăpânului animalelor”, pe când o civilizaţie de cultivatori pune în centrul propriului orizont* religios o figură supraomenească precum „Pământul mamă”. Pe baza examinării caracteristicilor şi funcţiilor, e posibil să identificăm o primă categorie de FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*: cele chemate să exprime aspectele vitale şi, în acelaşi timp, neguvernabile de către om ale realului; aspecte care devin susceptibile de a fi controlate prin intermediul cultului rezervat de către oameni entităţilor extraumane în discuţie. Divinităţile polileiste, „Fiinţa supremă”, în afară de figurile deja menţionate ale „Stăpânului animalelor” şi „Pământului mamă”, sunt tot atâtea exemple de entităţi supraomeneşti care se înscriu în cadrul delimitat.

O a doua categorie de fiinţe supraomeneşti le cuprinde pe cele care exercită o funcţie ocrotitoare faţă de grupul uman, atunci când acesta se află în prezen (a unor fenomene importante din viaţa reală, care, în întregime sau în parte, scapă puterii decizionale a omului.

Aproape că s-ar putea spune că o umanitate arhaică,

aflată într-o fază de creaţie religioasă, s-a aflat în situaţia de a alege între două drumuri posibile: acela de a recrea non-umanul în forme personale pentru a stabili cu el raporturi corecte după reguli umane, sau de a-şi crea ocrotitori supraumani pentru a delega acestora sarcina de a înfrunta inconsolabilul. Spiritele tutelare ale casei, ale familiei, ale individului sau chiar ale unui individ deosebit (de pildă şamanul), strămoşii etc. aparţin celei de-a doua categorii. împins de nevoie, omul îşi croieşte drum în acest domeniu, ajungând să „fabrice” în mod conştient nişte fiinţe care să-l ocrotească şi să-l asiste. Pentru aceste fiinţe, făurite de mâna omului, dar investite cu puteri supranaturale, se poate folosi şi termenul de „fetişuri”, de care într-o vreme s-a abuzat. [...] Dumnezeul unic al religiei monoteiste [...] se împacă mai bine, din punct de vedere morfologic, cu al doilea din cele două mari grupuri de fiinţe supraomeneşti pe care tocmai le-am diferenţiat.1, 8

Cele două categorii nu trebuie să fie considerate radical diferite, deoarece la baza credinţelor în fiinţele supraomeneşti, şi de un tip şi de celălalt, stă nevoia umană comună de a smulge domeniului cauzalităţii acele realităţi non-umane cărora li se recunoaşte o importanţă fundamentală: de aici, recursul la dimensiunea entităţilor metaistorice în scopul de a controla sau de a face să fie controlate aceste realităţi, atunci când alte mijloace de intervenţie nu par potrivite scopului. Aceasta implică prezumţia conform căreia conştiinţa absolutei gratuităţi a realului nu este compatibilă cu rânduiala culturală ca atare (cultura înseamnă regulă, disciplină omenească, ordine susţinută de legi precise).

La nişte concluzii asemănătoare în esenţă ajunge şi Drclich în analizarea celuilalt obiect al credinţei religioase, mitul, şi, implicit, a treia categorie de fiinţe supraomeneşti, cele operând doar în sfera mitului, cu care îşi împart funcţia. Este scos puternic în relief rolul întemeietor al mitului, care se rezolvă în actul de a conferi un sens omenesc realităţii obiective, înscriind-o astfel în circuitul

culturii. În aceste condiţii, realitatea poate fi luată ca bază pe care să se edifice rânduiala omenească. Din analiza atentă a credinţelor religioase au rezultat două elemente importante, legate între ele prin conexiuni pe care analiza însăşi le-a pus în evidenţă: ne referim la tema „controlului" şi la tema „conferirii de sens". Ne întrebăm dacă acestea din urmă pot arăta drumul care conduce la recunoaşterea dimensiunii autonome a religiei.[163]

8. A. Brelich: religia şi istoria religiilor

Ritul îndeplineşte o funcţie similară cu aceea exercitată de credinţele religioase, întrucât el este destinat să sustragă planului purei contingenţe fenomene de importanţă existenţială în scopul de a conferi acestora din urma o semnificaţie culturală care să permită înscrierea lor într-o anume ordonare umană. Există apoi instituţii religioase care orientează comportamentul uman chiar şi în afara dimensiunii rituale: e suficient să ne gândim la autolimitările reglate de tabuuri, pe care le impun diferitele civilizaţii şi care se leagă, potrivit lui Brelich, de nevoia omenească de a interveni asupra realităţii exterioare pentru a o regla. Tabuul incestului, de pildă, introduce o disciplină culturală precisă în sfera naturală a sexualităţii. În afară de aceasta, instituirea tabuului răspunde unor necesităţi ulterioare, clarificate de fragmentul următor:

În realitatea cu care se confruntă omul, pe care el nici nu a instiluit-o şi nici nu a organizat-o, totul ar putea să pară periculos şi imprevizibil; dar o dată ce au fost identificate *labuurile* şi s-a iacul distincţia între ceea ce este şi ceea ce nu este permis, activitatea umană se poate desfăşura, între limite mai restrânse, dar mai sigure.[164]

Instituirea tabuului are în comun cu alte fenomene care se leagă de sfera religiei prerogativa de a promova activitatea profană, de a crea condiţiile care îngăduie

---

163 A. Brelich, Prolegomeni a una Storia delte religioni, în H.-Ch. Puech (ed.), Re- ligione e storia delte religioni, Roma-Bari, 1988, pp. 18-19.

164, ,w Idem, p. 29.

acesteia din urmă să se explice, eliberind-o de tot ceea ce ameninţă să o sufoce. Această facultate este demonstrată într-un mod deosebit de elocvent de sărbătoare, instituţie religioasă caracterizată în primul rând prin reactualizarea timpului sacru al originilor metaistorice: în felul acesta, sacrul, altul faţă de uman, este concentrat într-o perioadă de timp limitată şi, prin reflex, timpul care se află în afara duratei festive devine disponibil pentru exercitarea activităţii profane, pe care se întemeiază existenţa umană. În rezumat, punctele ferme pe care se poate edifica o noţiune de religie, care să fie dedusă din datele istorice şi care să se dovedească aplicabilă la totalitatea culturilor, trimit la trei elemente esenţiale, strâns unite între ele: controlul non-umanului, conferirea de sens, „promovarea" activităţii omeneşti, socotită a fi ultima.

Un obiect ca religia, care, graţie analizei lui Brelich, dovedeşte că posedă însuşiri specifice, reclamă pentru sine o disciplină *ad hoc*, capabilă să-şi creeze o metodologie care să o distingă de alte discipline istorice. Disciplina respectivă este, evident, istoria religiilor, sprijinită de metoda istorico-comparativă elaborată de Pettazzoni şi perfecţionată de Brelich, care îşi pune, înainte de toate, problema de a căuta un fundament teoretic apt să legitimeze metoda aleasă. Acest fundament este identificat în unitatea istoriei umane, a cărei definire ocupă un loc de prim-plan în meditaţia autorului nostru.

PUR/IMPUR

Relaţia pur/impur nu poate fi suprapusă în mod mecanic relaţiei sacru/profan, chiar dacă între cele două există o reţea de conexiuni: e suficient să ne gândim că accesul la sacru comportă, de regulă, condiţia ca subiecţii umani să se plaseze mai întâi într-o situaţie de puritate. Un principiu cu caracter general poate fi fixat în aceşti termeni: impurul se desparte de sacru, în timp ce toate cele în care se obiectivează noţiunea de pur favorizează contactul dintre profan şi sacru. Spre a exemplifica foarte schematic dinamica examinată, se poate lua în considerare ritul comuniunii în religia creştină: *conditio sine qua non*

pentru a intra în legătură cu Cristos este reprezentată de confesarea rituală a păcatelor, care restituie oamenilor puritatea compromisă de fapte şi gânduri contrare poruncilor divine adresate oamenilor.

Pentru a înţelege în abstract sensul celor spuse, trebuie să ne gândim la sacru ca la o dimensiune extraordinară, în care îşi află fundamentul absolut sistemul de valori căruia trebuie să i se conformeze în mod neabătut existenţa umană pentru a fi judecată ca fiind pură; reiese de aici că impuritatea (a individului sau a colectivităţii) coincide cu lipsa de adecvare la acel sistem de origine sacră. Din acest motiv, tot ceea ce trimite la planul impurului îndepărtează, mai mult sau mai puţin definitiv, de planul alterităţii supraumane.

Pentru a pune în evidenţă alte faţete ale problemei, poate fi util să luăm în considerare ritualurile apotropaice care tind să-i expulzeze pe morţi din lumea viilor, pentru a-i trimite într-o sferă aparte. Confuzia morţi/vii exprimă în cel mai înalt grad caracterul haotic ce rezultă din amestecul contrariilor: caracter haotic implicând contaminarea, în care se poate întâlni unul dintre elementele constitutive ale noţiunii de impur. Riturile apotropaice, în măsura în care restabilesc separaţia dintre dimensiuni care trebuie să fie distincte, realizează trecerea de la impur la pur (sau necontaminat), care este o reflectare a trecerii de la haos la ordine.

Liniile de interpretare semnalate până acum nu epuizează, desigur, problema, ci servesc, între anumite limite, la încadrarea ei. Pentru a completa, în parte, demersul teoretic, trebuie să lămurim un ultim punct: atât noţiunile de pur şi de impur, cât şi procedurile rituale conexe sunt produse culturale, şi, prin urmare, variază odată cu diversificarea civilizaţiilor umane. Este iluzorie, aşadar, ideea că ar exista substanţe în mod obiectiv impure, ca, de pildă, sângele menstrual şi sângele pierdut în timpul naşterii; în vederea unei evaluări istorico-culturale trebuie să analizăm, de la caz la caz, procesul care mediază transfigurarea simbolică a acestor elemente

naturale precum şi a altora, necesar înscrierii lor în categoria purului sau în cea a impurului.

Unitatea istoriei umane este dată, în primul rând, de momentul – deocamdată dificil de determinat – în care omul, ca specie zoologică aflată în posesia unei culturi, a apărut iniţial într-un punct la fel de nedeterminat de pe pământ. [...] Răspândirea omenirii pe suprafaţa pământului comportă diferenţierea diverselor grupuri umane, fiecare dintre acestea, în condiţiile specifice în care se poate afla, fiind constrâns să lupte, adică să-şi făurească o cultură proprie. Dar încă din vremurile cele mai îndepărtate şi într-o măsură crescândă datorită înmulţirii speciei umane, la răspândirea şi la diferenţierea grupurilor umane s-au adăugat întâlniri şi contacte, directe sau indirecte, între diferitele popoare, astfel încât peste unitatea originară tinde să se suprapună o unitate datorată schimburilor şi asimilărilor culturale; la Umilă, nu se poate spune că cultura, până şi cea a societăţilor mai izolate, este complet independentă de aceea a tuturor celorlalte societăţi.120

În lumina acestei concepţii asupra istoriei se dovedeşte pe deplin legitimată metoda de analiză bazată pe comparaţia interculturală, care furnizează cadrul convergenţelor pornind de la care devine posibil să sesizăm factorii ce individuează contextele istorico-cullurale luate separat. Este vorba despre factori dependenţi de modul originar, desigur nu gratuit, dar în mod dinamic condiţionat de situaţia economico-socială şi ambientală, prin intermediul căruia flecare civilizaţie concretă a elaborat atât un patrimoniu originar comun, cât şi stimulii şi influenţele provenind din reţeaua de contacte cu alte civilizaţii. Acest tip de a pune problemele este valabil şi pentru manifestările religiei, a cărei primă apariţie datează, potrivit lui Brelich, din preistoria cea mai îndepărtată: particularitatea unui sistem religios trebuie înţeleasă, prin urmare, ca fiind produsul capacităţii unui anumit grup uman de a replăsmui, de a înnoi şi chiar de a revoluţiona atât baza preexistentă raportabilă la ceea ce a

fost definit drept „patrimoniul comun”, cât şi sfera de acţiune a relaţiilor, directe sau mediate, instaurate în cursul istoriei cu alte grupuri umane. Referitor la această linie de gândire, prezentată aici în forme inevitabil schematice, se poate afirma că semnul distinctiv al noului umanism, din care istoria religiilor face parte integrantă, rezidă, pentru Brelich, într-o largă mişcare dialectică în stare să facă în mod reciproc funcţionale generalul şi particularul, eul propriu şi celălalt. Aceasta implică deplina conştientizare a necesităţii de a lărgi privirea dincolo de graniţele care delimitează un anumit context cultural propriu în scopul de a decela, cu ajutorul indispensabil al comparaţiei, trăsăturile caracteristice, cele care constituie temelia identităţii sale.

În concluzie, reflecţia referitoare la posibilitatea de a formula o noţiune modernă de religie şi discursul asupra metodei se nasc dintr-un proiect cultural identic, al cărui nucleu îl constituie deschiderea critică faţă de *celălalt*, configurat în mod divers. Pentru a redefini religia în cultura noastră, fără a cădea în neliniştile eurocentrismului, trebuie să ne asumăm în mod critic alteritatea extraoccidentală; pentru a măsura consistenţa creatoare a unei civilizaţii, este indispensabilă referirea comparativă la alte civilizaţii. Trebuie înregistrat, în această privinţă, un punct de contact între poziţiile lui Brelich, pe care tocmai le-am examinat, şi teoria lui de Martino a umanismului etnografic: un punct de contact care se vădeşte cu atât mai semnificativ dacă ne gândim la autonomia itinerarelor intelectuale ale celor doi cercetători. În conturarea trăsăturilor noului umanism, în opoziţie cu cel tradiţional, De Martino subliniază rolul ce revine comparaţiei cu umanitatea străină faţă de istoria occidentală. Trebuie scos în evidenţă apoi că la ambii cercetători este deosebit de vie necesitatea de a ne întoarce la originile umane ale religiei înţeleasă ca produs cultural; căile de urmat pentru a atinge acest obiectiv sunt totuşi divergente. Brelich se arată în esenţă interesat de recuperarea contextului istoric în care, în mod concret, au

fost iniţiate anumite fenomene religioase. Lui de Martino o perspectivă de acest fel nu îi este străină, dar centrul său de interes speculativ îl constituie mai ales problema hierogenezei, adică a naşterii sacrului ca atare, ca reacţie la anumite nevoi legate de precaritatea prezenţei umane în lume.

Bibliografie

OPERE GENERALE

Bonte P. – Izard M., 19922, *Dictionnaire de rethnologie et de l'Anthropologie*, Paris.

Brelich A., 1966, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma.

Rossi P. (ed.), 1970, *1*! *concetto di cultura*, Torino.

Tullio-Altan C., 1983, *Antropologia. Storia e problemi*. Milano.

STUDII

Brelich A., 1970, *Prolégomènes à une Histoire des Religions*, în H.

— Ch. Pucch (cd.), *Histoire des Religions*, vol. I, Paris.

Cantoni R., 1963, Introducere la E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religioasa*, Milano.

Clemente P. (ed.), 1984, „I firulli del Ramo d'oro", *La ricerca folklórica*, 10.

Croce B., 1949, „Intomo al magismo come etá slorica", în *Filosofa e storiografia*. Barí.

De Martino E., 1941, *Naturalismo estoricismo nell'etnologia*, Bari.

De Martino E., 1933 – 1954, „Fenomenologia religioasa e storicismo absoluto", *Studi e materiali di storia delle religioni*, 24 – 25, pp. 1 – 25.

De Martino E., 1957, „Storicismo e irrazionalismo neila storia delle religioni", *Studi e materiali di storia delle religioni*, 28/1, pp. 89 – 107.

De Martino E., 1962, *Furore Simbolo Valore*, Milano.

De Martino E., 1966, *Sud e magia*, Milano (ed. 1, 1959).

De Martino E., 1973, *Il mondo magico. Prolegomeni*

a una storia del magismo, Torino (ed. I, 1948).

De Martino E.p 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalipssi culturali*, Torino.

De Martino E., 1995, *Storia e Me tas tor ia. Ifundamenti di una teoria del sacro*, ed. de M. Massenzio, Lecce.

Dukheim E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris [trad. rom., Polirom, 1995].

Eliade M., 1948, *Traité d'histoire des religions*, Paris [trad. rom. Humanitas, 1999).

Eliade M., 1949, *Le myithe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris [trad. rom., Univers Enciclopedic, 1999].

Frazer J.G., 1922, *The golden Bough. A Study în Magic and Religion*, London (ed. ridotta) [trad. rom. Minerva, 1980].

Herskovits M.J., 1956, *Man and his Work*, New York.

Hubert H.

— Mauss M., 1909, *La représentation du temps dans la religion*, în *Mélanges d'histoire des religions*, Paris.

Lanternarj V., 1960, *Movimenti religioşi di liberté e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano.

Lévi-Strauss C., 1947, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1947.

Lévi-Strauss C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris [trad. rom. Editura Politică, 1978].

Lévi-Strauss C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris [trad. rom., Editura Ştiinţifică, 1970].

Lévi-Strauss C., 1964, *Le cru et le cuit*, Paris [trad. rom., Babel, 1995].

Lévi-Strauss C., 1966, *Du miel aux cendres*, Paris.

Lévi-Strauss C., 1968, *L'origine des manières de table*, Paris.

Lévi-Strauss C., 1971, *L'homme nu*, Paris.

Lévi-Strauss C., 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris.

Lévy-Bruhl L., 1922, *La mentalité primitive*, Paris.

Malinowski B., 1929, *The sexual Life of Savages în*

North-Western Melanesia, New York.
Malinowski B., 1931, *Culture*, în *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. IV, New York.
Malinowski B., 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapet Hill (NC).
Mauss M. – Hubert H., 1902 – 1903, „L'Esquisse d'une théorie générale de la magie", *Année sociologique* [trad. rom., Polirom, 1996].
Mauss M. 1923 – 1924, „Essai sur le don". *Année sociologique*, serie II, 1.1, [trad. rom., Institutul European, 1993].
Moravia S., 1969, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di C. Lévi-Strauss*, Firenze.
Moravia S., 1973, *Lévi-Strauss e I'antropologia strutturale*, Firenze.
Otto R., 1917, *Das Heilige. Über das Irraţionale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Raţionalem*, München [Irad. rom., Dacia, 1992].
Pettazzoni R., 1955, *L'onniscienza di Dio*, Torino.
Pătazzoni R., 1960, *Gli Ultimi appunti* (ed.) *A. Brelich, Studi e materiali di storia delie religioni*, 31, pp. 23 – 55.
Remotti F., 1971, *Lévi-Strauss. La struttura e la storia*, Torino.
Sabbatucci D., 1979, *Saggio sul misticismo greco*, Roma (ed. a 2-a augumenlalà).
Tylor E.B., 1871, *Primitive culture*, London.
Van der Leeuw G., 1933, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen.
Van der Leeuw G., 1937, *De primitieve mensch en de religie*, Groningen.
Van Gennep A., 1909, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris [trad. rom., Polirom, 1996].
Worsley P., 1957, *The Trumpet Shall Sound*, London.

Partea a cincea

Epilog *de Giovanni Filoramo*

Religie şi modernitate: noile mişcări religioase

1. Schimbarea şi tradiţiile religioase

O caracteristică esenţială a modernităţii e dată de ansamblul proceselor corozive pe care aceasta le-a antrenat în comparaţie cu diferitele tradiţii religioase. Niciuna nu a ieşit teafără din această comparaţie; astfel, chiar de modul în care, fie în interiorul lor, fie în ansamblul lor, marile religii universale, de la monoteisme (ebraism, creştinism, islam) până la hinduism şi la buddhism, au reacţionat la sfidarea lansată de procesele de modernizare, a depins, depinde şi va depinde mereu însuşi destinul lor. Pe de altă parte, nu există un răspuns univoc la schimbările induse de modernitate, care să poată fi etichetat drept creştin, iudaic sau islamic; ba chiar, această sfidare, la care, de pildă, confesiunile creştine au răspuns în moduri şi epoci diferite, împarte în interiorul lor cele trei mari confesiuni (catolică, protestantă, ortodoxă), astfel încât astăzi putem găsi, dincolo de divergenţele doctrinare, de pildă, un fel de „internaţională” fundamentalists care apropie, deşi cu deosebiri notabile, un anume tip de protestanţi de un anume tip de catolici în politica de apărare a „fundamentelor” creştine ameninţate de procesele de modernizare (FUNDAMENTALISM*); sau, pe de altă parte, am asistat la răspândirea comunităţilor emoţionale penticostale şi carismatice de factură protestantă chiar şi în sânul catolicismului, ca răspuns la sfidarea omogenizantă a modernităţii în comparaţie cu un tip tradiţional de comunitate de credincioşi. În paralel, chiar şi islamul şi ebraismul au cunoscut şi cunosc, înăuntrul lor, în ciuda principiilor diferite de identificare, o pluralitate de răspunsuri, care, pe de o parte, a dus la apariţia unor modernisme iudaice şi a unor modernisme islamice, pe de alta, la nişte complexe procese de mediere sau de respingere. Într-adevăr, aşa cum ne învaţă istoria ebraismului în Europa, el a oscilat între polii reacţiei integraliste şi ai asimilării, cu diferite forme intermediare de integrare; sau, aşa cum ne învaţă cazul actualei diaspore islamice, în Europa există astăzi forme de islam – de la cel turc la cel provenind din Maghreb, pentru a nu vorbi despre alte tradiţii legate de imigrarea atât din

Africa, cât şi din ţările din Orient, care merg de la Pakistan până la Indonezia – care nu se situează toate în acelaşi fel în faţa problemelor ridicate de modernitate.

Întâlnirea cu modernitatea a transformat de asemenea profund scenariul religios al hinduismului şi al buddhismului. Religie nonmisionară în sine, hinduismul a căpătat, într-adevăr, o tendinţă misionară în cadrul aşa-numitului neohinduism (cap. XV, 18), mai precis în acel complex de mişcări moderniste care s-au format în India în prima jumătate a secolului al XIX-lea, tocmai ca rezultat al confruntării cu cultura occidentală, mediată de colonialismul englez. Aceste mişcări au dat apoi naştere, către sfârşitul secolului al XIX-lea, unor forme de „societăţi” misionare ca *Vedanta Society*, fondată de Vivekănanda, un strălucit discipol al misticului şi vizionarului Râma Krishna, care, în urma succesului obţinut la Parlamentul universal al religiilor ţinut la Chicago în 1893, a iniţiat o acţiune de prozelitism în ţările anglo-saxone care ajunge până la Hare Krishna, ultima variantă occidentalizată a acestui proces.

O dinamică nu prin puţine aspecte analoagă a cunoscut şi buddhismul. Religie, spre deosebire de hinduism, încă de la originile sale indiene, misionară, şi care, dimpotrivă, în misiunea din afara ţării de origine şi-a aflat motivul însuşi de a exista, buddhismul îşi datorează şi el tendinţa misionară Occidentului, mai precis întâlnirii înseşi cu Occidentul. O parte importantă din această operă de revitalizare a fost utilizată de fapt, ca şi în cazul neohinduismului, de capii Societăţii teozofice, Madame Blavatsky şi colonelul Henry Steel Olcott, care în 1880 au vizitat Ceylonul, provocând acea „reconvertiré” a buddhiştilor nu la creştinism, ci la propria lor tradiţie lâncedă care în cele din urmă avea să se traducă în imperativul de a exporta produsul rezultat din această întâlnire tot către Occident. Pe de altă parte, dacă dorim să înţelegem actualele succese ale neobuddhismului în Occident, trebuie să avem în minte unele caracteristici ale acestui proces. S-a vorbit, într-adevăr, de o expansiune

foarte bine organizată şi diferită, după cum ea s-a produs sub semnul buddhismului hânavăna de la începuturi, aşa cum s-a întâmplat mai ales în prima fază a întâlnirii cu Europa dinaintea primului război mondial, adică aceea de mare interes istoric, constând în confruntarea dintre raţionalitatea şi etica buddhisle şi teologia şi etica creştine; sau, mai ales în perioada de după cel de-al doilea război mondial, ca urmare a unor complexe evenimente politice precum invadarea Tibetului de către China Populară sub semnul atât al buddhismului mahăvănic, cât şi al buddhismului tibelan, acesta din urmă găsind în răspândirea tehnicilor sale de meditaţie şi în întâlnirea cu anumite necesităţi spirituale şi psihologice occidentale un teren predilect de difuziune. Din această acţiune misionară – şi rezultând din prezenţa unor imigranţi de credinţă buddhistă care în general nu exercită o activitate de prozelitism –, ce include de acum prezenţa tot mai activă şi tot mai avizată a unor secte japoneze de factură buddhistă ca Soka Gakkai, ceea ce acum se dovedeşte, într-o ţară de tradiţie laică înrădăcinată ca Franţa, este că, pentru prima dată nu doar în Europa, ci în istoria însăşi a buddhismului, pot fi concomitent prezente în acelaşi oraş buddhisme care, de secole, nu s-au întâlnit şi nu s-au confruntat niciodată şi care acum au ajuns să convieţuiască sub acelaşi acoperiş al unei modernităţi ce face posibilă nu doar coexistenţa lor, ci şi propagarea lor: exemplu tipic al complexităţii religioase pe care modernitatea, prin procesele sale, o poate provoca.

Astfel, confruntarea sistematică cu modernitatea, departe de a se traduce, aşa cum voia o lectură prea rigidă şi unilaterală a tezei secularizării, printr-un declin ireversibil al diferitelor tradiţii, s-a tradus în realitate printr-un proces complex de adaptare şi schimbare care, potrivii principiilor identităţii diferitelor tradiţii religioase, a dat naştere unor reacţii articulate în mod diferit. Se poate deduce din aceasta că modernitatea, în timp ce corodează aspecte semnificative, creează totodată premisele pentru ca practicile şi credinţele să se

reconfigureze, chiar dacă la un alt nivel, care să ţină seama de noul scenariu creat între timp.

S-a vorbit, în ansamblu, despre un proces global, favorizat şi de globalizarea schimburilor, şi de „occidentalizarea lumii"; un proces care, în cadrul Occidentului, ca efect al revoluţiei ştiinţifice şi al instaurării unor paradigme raţionaliste, a atras critica radicală a formelor instituţionale de religie şi în general a religiei; proces care, în acelaşi timp, ca rezultat al „Conquistei", a rupt, în exteriorul ariei occidentale, echilibrele tradiţionale a numeroase societăţi şi religii tribale, dând naştere unor dinamici seculare ale schimbării care au explodat în special în ultimele două secole. Schimbarea şi înnoirea, caracteristici esenţiale ale modernităţii şi ale modernităţii târzii, au devenit astfel o caracteristică esenţială a scenei politice, un fel de motor nemişcat care, între reuşitele sale, a avut şi punerea în discuţie mai mult sau mai puţin radicală a principiului imobilismului şi înrădăcinării în trecut, tipice tradiţiilor religioase.

În lumina celor de mai sus, se impune o primă distincţie fundamentală. Chiar dacă fenomenul noutăţii religioase este, în realitate, un fenomen global, e totuşi oportun să distingem, pe de o parte, tipurile de „noutate" religioasă care s-au produs chiar în interiorul ariei occidentale, aceasta coincizând în esenţă, în epoca noastră, cu ţările industrializate (şi deci, pornind de la un anumit punct, incluzând şi Japonia), şi, pe de altă parte, rezultatele acestui proces resimţite în exterior, ca o consecinţă de astă dată nu a unei crize interne, ci a unui conflict între modernitate şi tradiţiile indigene.

Acestea din urmă au fost definite, în totalitatea lor, în diferite moduri, ca mesianisme, milenarisme, nativisme. Este vorba, în ansamblu, de un proces istorico-religios de o bogăţie extraordinară şi de mare însemnătate, care a însoţit şi a marcat, mai ales în ultimele două secole, ca o consecinţă a extinderii şi a înăspririi politicii coloniale a ţărilor occidentale, istoria celor mai diferite religii tribale,

din Africa până în Australia şi până în cele două Americi. În cadrul acesta este imposibil să prezentăm, fie şi într-o trecere rapidă, această bogăţie, drept care trimitem la bibliografia respectivă, din moment ce atenţia noastră va trebui să se concentreze mai degrabă asupra „noutăţilor" religioase care însoţesc Occidentul contemporan.

2. Noile mişcări religioase din Occident

Problema „noutăţii". Până la ce punct şi în ce limite noile mişcări religioase care s-au afirmat pe scena occidentală în ultimele decenii sunt cu adevărat noi? Şi în ce sens trebuie înţeleasă această noutate? Unele dintre aceste mişcări, ca Hare Krishna, resping eticheta de „nou", pretinzând că refac şi se înscriu într-o veche tradiţie devoţională hinduistă. Este vorba, în realitate, de un proces de investigare a legitimităţii socio-culturale, în afară de cea religioasă, recurent în istoria religiilor şi determinat înainte de toate de faptul că o religie, ca tradiţie, se reclamă, şi nu poate să nu se reclame, de la rădăcini îndepărtate, uneori mitice şi legendare, care să-i demonstreze vechimea. Această necesitate este la fel de valabilă şi în epoca actuală a noutăţii ridicate la rang de sistem. Într-adevăr, ea este dictată şi de probleme imperioase de recunoaştere juridică din partea puterii constituite, împreună cu avantajele aferente, chiar şi pe plan financiar, care pot decurge de aici. Pe de altă parte, poate fi întâlnit şi cazul contrar: de mişcări, de pildă cu fundal esoteric, care caută să se prezinte ca nişte forme „noi" de spiritualitate, în timp ce în realitate, cel puţin în ochii istoricului, ele nu fac decât să reia şi să recicleze vechi doctrine esoterice şi practici magice atemporale. Oricum, în ambele cazuri, „noutatea" nu rezidă atât în doctrină, care e tradiţională, ci în mijlocul de transmitere, care e modern şi, în primul rând, în nevoi şi în cerinţe, expresii ale culturii timpului nostru, la care aceste tradiţii intenţionează să răspundă şi care, oricum, vor sfârşi prin a le condiţiona în diferite moduri.

Un caz interesant, care ajută la înţelegerea complexităţii mizei aflate în joc, e dat de aşa-numitele noi

religii japoneze (cap. XXI, 7). E vorba de un fenomen complex, care însoţeşte istoria japoneză începând cel puţin de la jumătatea secolului al XIX-lea, sfârşind astfel prin a coincide cu perioada de modernizare a ţării. Activate de figuri carismatice, adesea femei, care, în funcţie de o revelaţie din partea unei divinităţi a panteonului tradiţional, se fac purtătoare ale unui mesaj de mântuire pe fond terapeutic unde se amestecă practici şamanice autohtone şi nevoi terapeutice moderne, aceste noi religii au constituit, în fenomenologia lor înşelătoare, pe fondul extraordi narei capacităţi de integrare tipică sincretismului ce însoţeşte istoria religioasă a ţării, un răspuns la sfâşierile ţesăturii tradiţionale aduse de modernitate (cap. XXI, 8). Schimbarea religioasă, cu alte cuvinte, nu a avut loc prin apariţia unei noutăţi radicale a mesajului religios, ci printr-o refuncţionalizare a unor mesaje de mântuire tradiţionale, adaptate şi făcute congruente cu noile necesităţi socio-culturale şi spirituale ivite, care impuneau, de pildă, îndreptarea atenţiei către nevoile individului şi lărgeau, într-o perspectivă universalistă, şi nu numai naţionalistă ca până atunci, raza de acţiune a multora dintre aceste religii.

Revenind acum la scenariul religios contemporan, dacă vrem să evităm capcana unei definiţii esenţiale a „noutăţii” aflate în joc, greu de sesizat şi de circumscris din moment ce în realitate este rezultanta unui proces complex de interacţiune între factori socio-culturali şi comunicativi pe de o parte, şi factori ideologici pe de alta, e de preferat să se recurgă la cel mai neutru criteriu cronologic. În această perspectivă, noutatea care interesează în momentul de faţă e cea apărută pe scena religioasă după cel de-al doilea război mondial, care poate servi drept cumpănă a apelor chiar şi pentru acest tip de istorie.

Sunt religioşi? Unul dintre aspectele cele mai controversate, în studiul noilor mişcări religioase, priveşte natura lor religioasă. Acest lucru depinde nu numai de o dificultate generală de a defini religia, ci de dificultatea

specifică de a găsi cel mai mic numitor comun – făcând abstracţie de modurile variabile ale autodefinirii – care, ca ipoteză, să justifice tratarea lor comună ca fenomene „religioase”. Ce anume, cel puţin la prima vedere, au în comun fenomene ca Biserica Unificării a Reverendului Moon care, făcând abstracţie de alte contribuţii, se situează totuşi în albia bisericilor creştine, cu unele fenomene având fundal magic şi neopăgân, tipice anumitor sectoare ale ocultismului contemporan?

Chestiunea se complică apoi prin faptul că unele dintre aceste mişcări resping eticheta de „religie”, ca fiind prea legată de o religie istorică, creştinismul, faţă de care ele vor să se distanţeze. În plus, unele dintre ele au cunoscut, în istoria lor, faze diferite, trecând de pildă, ca în cazul Bisericii Scientologice, de la o situaţie iniţială în care natura mişcării era esenţialmente terapeutică la o a doua fază, în care în mod explicit ea s-a dorit configurată ca o Biserică şi a cerut, prin urmare, să fie recunoscută şi din punct de vedere juridic ca o adevărată religie.

Probleme de clasificare. O oarecare lumină în această problemă poate veni din partea unei încercări de clasificare a acestor mişcări. Chiar dacă există diferite tipologii de clasificare, bazate pe criterii diferite, ca aceea propusă pe linia unei grile de lectură a fenomenelor sectare inspirată lui Max Weber de către R. Wallis sau B. Wilson, ce tinde să diferenţieze diversele mişcări după gradul de tensiune în reacţia lor faţă de lume (mişcări care răspund în mod pozitiv, negativ, care se adaptează), în acest cadru preferăm să facem referire la o tipologie bazată pe un criteriu istoric, care încearcă, altfel spus, să lege aceste mişcări de originea lor declarată sau prezumtivă.

În această optică, e posibil să delimităm trei arii:

1) în prima se înscriu acele mişcări noi, ca Biserica Unificării, care au o evidentă origine creştină.

2) A doua arie cuprinde mişcările neo-orientale, adică acelea care, din diferite motive, se reclamă de la tradiţii religioase sau de matrice hinduistă (deci inclusiv

buddhismul) sau, oricum, de provenienţă extrem-orientală (ca taoismul).

3) A treia arie cuprinde ceea ce unii sociologi au propus să se numească nebuloasa mistico-esoterică. Astăzi, ea coincide în esenţă, după cum începem să vedem, cu New Age.

Incidenţa socială. Incidenţa socială a acestor noi mişcări religioase este controversată. Pe de o parte, violenţa reacţiei unor instituţii sociale ca familia şi diferitele biserici creştine, care a dus, mai întâi în Statele Unite, apoi şi în Europa, la constituirea unei adevărate mişcări anticultiste (care se opune deci acelor *cuhs* sau culte, aşa cum deseori sunt numite aceste mişcări de către literatura sociologică de limbă engleză), este un simptom limpede al incidenţei sociale pe care ele, mai ales într-o primă fază, au avut-o, în special printre tineri. Pe de altă parte, trebuie să ţinem cont că aceste asociaţii prezintă o gamă foarte variată de reacţii, în conformitate, de altfel, cu varietatea modurilor de înserare în societate a diferitelor mişcări. Acestea, într-adevăr, oscilează între o formă de conflict, exemplificată de acel tip de mişcare care urmăreşte, într-o puternică tensiune faţă de valorile sociale dominante, o adevărată convertire, inserindu-l pe neoconvertit în structuri sociale alternative controlate de sus în asemenea măsură, încât liderii au fost acuzaţi de „spălare de creiere”, mai ales în ceea ce-i priveşte pe cei mai tineri membri, şi o formă de adevărată adaptare, exemplificată de acele mişcări ce predică drept căi de mântuire forme terapeutice de meditaţie care îl fac pe individ să fie capabil să se însereze în mod mai armonios în lumea în care trăieşte şi munceşte.

Chiar şi problema consistenţei acelor mişcări e controversată. Ea depinde de însăşi natura acestor formaţiuni sociale. Numai unele acţionează şi se construiesc ca o sectă tradiţională, de tip Martorii lui Iehova, care distinge în mod clar între adevăratul adept sau membru deplin, ce constituie corpul laic în cadrul căruia se va construi apoi organizarea ierarhică, şi

simpatizanţi sau toţi cei care intra în contact în mod trecător cu mişcarea. În multe alte cazuri, în general înscrise în natura mobilă a „cultului”, avem în realitate de a face cu o apartenenţă prin definiţie instabilă şi efemeră, subiectul religios respectiv fiind un „căutător” care intenţionează să experimenteze, iară obligaţii şi îngrădiri confesionale de niciun fel, bunurile religioase oferite de diferite mişcări pentru a putea apoi să aleagă, după legile tipice ale individualismului religios contemporan, pe cele ce par mai potrivite cazului său. Impresia este că, oricum, avem de-a face cu un fenomen, prin multe indicii, relevant din punct de vedere social nu atât prin cercul numeric resirins al adevăraţilor membri militanţi, ci prin numărul crescând al celor, aparţinând diverselor straturi sociale şi unor categorii de vârstă diferite, care astăzi se află în căutarea unor forme alternative de experienţă religioasă.

3. Noua religiozitate: *cazul mişcării New Age*

Fundalul istoric. Istoria noilor mişcări religioase în chestiune a cunoscut în esenţă două faze. Ele au apărut în Statele Unite spre sfârşitul anilor ’60, pe fundalul aşa-numitei, /evoluţii a florilor” şi al contraculturii juvenile legate de aceasta. Pornită iniţial din interese politice, foarte curând au apărut în cadrul ei mişcări de inspiraţie creştină şi orientală, de la (rlesus People” la Meditaţia Transcendentală. Ele ilustrează două aspecte sau momente fundamentale ale schimbării religioase în curs: pe de o parte, apariţia unor mişcări creştine de tip fundamentalist, care aveau să domine scena în deceniile următoare; pe de alta, creşterea importanţei elementului oriental într-o ţară ca Statele Unite care, ca urmare a anumitor factori geopolitici, privea tot mai mult către Orient, aceasta şi ca efect al creşterii imigraţiei provenind din această parte a lumii.

Pe acest fundal, în cursul anilor ’60, în Statele Unite au apărut ori s-au afirmat diverse mişcări religioase noi, de la Hare Krishna la Biserica Unificării a Reverendului Moon. Aceste mişcări, cu toate diferenţele remarcabile de origine, natură, scopuri, aveau totuşi unele caracteristici

comune care merită să fie subliniate. Era vorba de mişcări laice, care respingeau, prin urmare, în genere în mod explicit, concepţia tradiţională de a delega unei caste sacerdotale monopolul sacrului. În centrul interesului lor se afla căutarea unor experienţe autentice, care se opunea mai mult sau mai puţin conştient marginalităţii experienţei tipice în general a bisericilor creştine. Apoi exista un fundal apocaliptic dominant, cu alte cuvinte ideea iminenţei sfârşitului ordinii prezente, care avea să se năruie foarte curând, potrivit unui scenariu catastrofic tipic, pentru a face loc triumfului noii ordini anunţate. Chiar dacă de origine locală, ca Biserica Unificării, născută în Coreea, sau ca unele noi religii japoneze exportate în Occident, cum ar fi Soka Gakkai, ceea ce le caracteriza era o tendinţă misionară şi universală, împreună cu locul central acordat opţiunii individuale: valori străine contextului de origine, rezultat din întâlnirea cu modernitatea. Acestea şi alte trăsături comune explică relativul succes pe care l-au înregistrat aceste mişcări, în ciuda deosebirii dintre ele privind doctrina, practicile, scopurile, chiar şi atunci când, la foarte scurt timp, au fost exportate din Statele Unite în Europa.

A doua jumătate a anilor ’60 a fost martoră la apariţia treptată şi de neoprit a crizei acestor mişcări, dintre care astăzi multe au dispărut ori sunt pe cale de dispariţie. Într-adevăr, în timp ce cea mai mare parte dintre aceste mişcări religioase îşi găsise terenul de cultură într-o bază socială înclinată spre forme de tip sectar, care simţeau deci nevoia de a regăsi, în noua formă de religie, acel tip de relaţii „calde” proprii comunităţilor emoţionale pe care bisericile păreau a nu mai fi în stare să le ofere, schimbările structurale survenite creaseră un teren sociologic (aşa-numitul *cultic milieu*) mai favorabil unui tip de religiozitate mai fluid şi magmatic. Acest tip de religiozitate nouă, care a apărut la începutul anilor ’80 şi care a dominat scena deceniului următor, se identifică în esenţă cu religiozitatea mişcării New Age, căreia se cuvine acum să-i acordăm atenţie, ca un exemplu tangibil al

ultimei *nouvelle vague* determinată de schimbarea tipică a modernităţii.

Noua religiozitate a mişcării New Age. Dintr-un anume punct de vedere, New Age este doar o etichetă, în bună parte inventată din motive de mass-media, care acoperă conţinuturi la prima vedere eterogene: *channel*ingul sau comunicarea cu spiritele şi cu maeştrii superiori, o relectură, în pas cu vremurile, a spiritismului din secolul al XIX-lea; diferitele arte ale vindecării, unite prin ideea tradiţională că boala are o origine spirituală, ba chiar psihologică, în mintea individului, şi că este consecinţa ignorării de către acesta a adevăratelor puteri pe care le posedă mintea sa; un fel de *Naturphilosophie* care, în polemică cu mecanicismul ştiinţei tradiţionale şi sprijinindu-se atât pe diferite viziuni din astrofizică, cât şi din ştiinţa tradiţională, tinde să propună din nou o concepţie vie şi organică a cosmosului dintr-o perspectivă holistică; în sfârşit, un neopaganism diferit articulat, aflat în căutarea misterului, îmbibat cu sucuri magice. Ceea ce uneşte această lume religioasă variată este, în realitate, o viziune a lumii tipic gnostică.

Caracterele structurale ale acestei viziuni, care se regăsesc în general în textele reprezentative ale diverselor curente mai sus-amintite, pot fi puse în legătură cu patru elemente fundamentale: un fundal panteist; o concepţie holistică; o perspectivă evoluţionistă; în sfârşit, o psihologizare a religiei, care coincide cu o sacralizare a psihologiei. Aceste patru elemente se înscriu, aşa cum arată însuşi numele mişcării, într-o perspectivă larg milenaristă şi apocaliptică: aşteptarea unei noi ere, aceea a Vărsătorului, care va urma celei a Peştilor, în care am trăit până acum, deosebindu-se net de predominanţa unei credinţe creştine de tip monoteist. New Age anunţă instaurarea unei noi ere postcreştine, deosebindu-se net de o credinţă care nu mai gravitează în jurul unui Dumnezeu personal şi exclusiv al tradiţiei iudeo-creşline. În timp ce într-o primă fază pare să domine aşa-numitul premilenarism pasiv, adică aşteptarea pasivă a

evenimentului catastrofic pe care îl anunţă schimbarea mileniului, în a doua fază, care se întinde până în zilele noastre, se trece la aşa-numitul postmilenarism, în sensul că acum devine decisivă implicarea fiecărui *new ager* în parte în transformarea propriei conştiinţe ca pregătire a transformării conştiinţei generale.

Primul dintre elementele constitutive ale mişcării New Age este dat de un anumit panteism de fond care se traduce prin respingerea, mai mult sau mai puţin explicită, a credinţei într-un Dumnezeu creator personal, care transcende cosmosul, în favoarea unei Realităţi ultime, denumită în moduri diferite, care se configurează totuşi ca Minte, Energie, Viaţă, o Realitate impersonală care poate dobândi trăsăturile personale ale credinţei în Dumnezeu, dar numai în mod temporar şi instrumental. Rezultă de aici o atitudine nondualistă, în mod tendenţios optimistă şi pozitivă faţă de această lume, cea mai bună dintre lumile posibile, cu consecinţa că nu există loc, ca în orice panteism care se respectă, pentru existenţa Răului. Ea coincide, în esenţă, cu ignoranţa care învăluie mintea privitor la propria noastră natură, de origine divină, o minte, prin urmare, care este în măsură, unindu-se cu Energia şi cu Viaţa de la care emană, să depăşească obstacolele care o înconjoară.

Antropologia mişcării New Age este deci dihotomică în tendinţe, în sensul că, pe de o parte, găsim eul sau persoana ca rezultat al formării şi al condiţionărilor socio-culturale, pe de altă parte, Şinele ca fundament divin. Chiar dacă, la diferiţi autori, e posibil să găsim poziţii diferit articulatelegate, de pildă, de doctrina reîncarnării şi de teoria diferitelor corpuri cereşti, rezultă că tot ceea ce îl defineşte pe om nu este dimensiunea lui „personală”, înţeleasă ca înveliş prin care societatea – o societate faţă de care New Age are o atitudine critică – întemniţează adevărata realitate a individului, ci în special Sinele, mintea, Conştiinţa, înţelese ca fundament ultim şi ireductibil, de natură divină, al individului.

Al doilea element fundamental, care îmbibă întreaga

mişcare New Age, este holismul: el se opune dualismului şi reducţionismului, având în vedere trăsăturile distinctive ale paradigmei culturale dominante, şi penetrează diferitele ramuri ale mişcării, care prezintă diferite forme de arte ale vindecării ţinute laolaltă tocmai de o concepţie holistică despre sănătate şi despre vindecare, în căutarea unei conştiinţe globale, unificatoare, care să cuprindă realitatea; de la conştiinţa ecologică la însăşi ideea că New Age este o reţea, un *network* global. Acest holism are unele implicaţii care pot fi prezentate în mod diferit: de la posibilitatea, implicită în perspectiva panteistă mai sus-amintită, de a reduce complexitatea realului şi a manifestărilor sale la o „sursă ultimă", până la ideea că există o „simpatie", o reţea de relaţii între toate elementele care compun cosmosul, însufleţite şi neînsufleţite. În fundal, se află credinţa, în antiteză cu concepţia mecanicistă despre cosmos ca univers al cantităţii, că acesta este un organism viu.

Al treilea element este cel al evoluţiei. Aceasta ar putea fi definită drept creatoare, în sensul că realitatea cosmosului, care coincide cu însuşi fundamentul ultim, nu este oarbă şi iraţională, ci orientată din punct de vedere teleologic: iar sarcina individului constă tocmai în intrarea în rezonanţă cu acest Infinit, înălţându-se printr-o conştientizare treptată. Miturile cosmogonice, care apar ici şi colo, sunt bazate pe o idee de fond, în mod divers articulată. Ele descriu cum, în cadrul unei unităţi originare, fundamentul cosmosului, apare, ca urmare a unui fel de *big bang* iniţial, dualitatea, o ruptură ce pune în mişcare ca o reacţie în lanţ, multiplicitatea existentului. Acest tipic proces de emanare şi de diversificare de la Unu la multiplu lasă, pe de altă parte, intactă integritatea esenţială a universului: există deci polarităţi, dar niciodată un adevărat dualism, ca în vechile mituri gnostice, dualism care e considerat o iluzie a minţii omeneşti; cu alte cuvinte, „căderea" este de natură psihologică, nu cosmologică.

Astfel ajungem la cel de-al patrulea şi ultimul

element, rezumabil în tema transformării conştiinţei, dar şi în formula unei psihologizări a religiei şi a unei sacralizări a psihologiei. Pe de o parte, de fapt, lumea religioasă se interiorizează într-un mod radical: din acest punct de vedere, New Age exprimă cât se poate de bine religiozitatea erei individualismului. Individul este îndemnat să realizeze, în templul particular al propriului eu, procesul decisiv al propriei conştiinţe, care coincide cu un tipic proces de gnoză: descoperirea propriului Sine, corespunzând cu posibilitatea de „a crea propria realitate”. Subiacent există ideea că fiecare lucru este semnificativ, că ceea ce contează este ceea ce facem, că trebuie să reacţionăm faţă de un tip de viaţă lipsită de sens şi fărâmiţată, devenind pe deplin responsabili de propria noastră viaţă, din moment ce nu există puteri misterioase în afara noastră, învăţând, în consecinţă, să depăşim toate acele blocaje, legate fundamental de ignoranţă, care ne împiedică să ne realizăm în mod autonom. Pentru aceasta, procesul de mântuire este cu necesitate un proces psihologic, o călătorie interioară printre meandrele propriului psihic. Pe de altă parte însă, lucrul la care asistăm este o sacralizare a psihologiei. Este vorba, într-adevăr, despre un proces care aspiră la o gnoză desăvârşită şi izbăvitoare, în măsură să ne elibereze definitiv de vălul iluziei şi din uitarea ignoranţei. Fiecare este deci îndemnat să devină propriul său terapeut, eliberându-se de orice formă de dependenţă, mai întâi recunoscând şi demontând falsele credinţe şi stavilele care îngrădesc mintea, pentru a putea mai apoi, graţie acestor noi experienţe, printr-un fel de autodeterminare totală, să ajungă la iluminarea mântuitoare. Numai în acest fel va fi posibil să se contribuie la cel mai amplu proces evolutiv: a deveni zeu, cu alte cuvinte, a crea propria realitate, a trezi propria conştiinţă sunt acţiuni care coincid cu cel mai amplu proces de creştere a Conştiinţei cosmice, şi ele constribuie la cel mai generos proces de unificare a Realităţii divizate.

Este vorba, în concluzie, despre un tip de

religiozitate aflat în profundă rezonanţă cu transformările în curs ale societăţii noastre. Ea urmăreşte, de fapt, să furnizeze individului luat separat un sistem de credinţe, bazat pe conştiinţa naturii sale originare coincizând cu Sinele său, care să-i permită să „navigheze" în lumea virtuală în care trăim tot mai mult. Cel care intră în „conspiraţia" New Age-ului intră într-o „reţea", într-un *network*, capabil să-l lege imediat, în timp real, cu ceilalţi utilizatori al acestei „reţele" spirituale deosebite. Este vorba de un fenomen în acelaşi timp popular, în sensul că e accesibil tuturor, şielitar, deoarece numai elita decisă să aprofundeze legătura, de pildă să înţeleagă ce anume se ascunde într-adevăr în spatele muzicii frumoase pe care o ascultă, va putea să aibă acces la site-urile care contează, evident, din punctul de vedere al propriei călătorii spirituale. Se poate face deci *bricolage*, în sensul de a pune laolaltă practici şi credinţe la prima vedere incompatibile (aşa-numita religie *à la carte*). Dar aceasta este doar suprafaţa. Ceea ce contează este că, prin acest joc al eului", la prima vedere solipsist şi cu evidente căderi în narcisism (şi care poate în mod firesc, cine ştie în câte cazuri, să se oprească la acest prim stadiu), e posibil să se acceadă la un nivel mai profund al „realităţii". Acesta din urmă coincide cu descoperirea Sinelui ca fundament divin, şi care nu poate fi năruit, al eului personal determinat din punct de vedere social, şi cu descoperirea legăturilor posibile, în timpul fără timp al Conştiinţei cosmice, atât cu ceilalţi sine dispersaţi în „reţeaua" cosmosului şi a societăţii, cât şi, mai ales, cu fundamentul ultim, o Realitate imanentă care poate fi definită şi ca „dumnezeu", dar care se configurează ca negarea Dumnezeului creştin: Mintea şi Conştiinţa cosmică, Energia, Viaţa în continuă creaţie, în concluzie, merită a fi subliniate consecinţele practice şi etica particulară care decurg de aici. Cine este în măsură să navigheze într-adevăr în New Age devine capabil să-şi creeze singur propria realitate, fără a avea nevoie de niciun fel de mediere instituţională, cel mult inspirată de vreun glas interior. Acest fel de neoidealism

pe fond panteist surprinde prin radicalitatea sa, care simplifică probleme filosofice complexe reluând vechi reţete religioase tradiţionale drept călătorii interioare şi vizualizare creatoare, readapta* te nevoilor unei noi religiozităţi modulare şi flexibile, nelegată de timpuri şi locuri anume, transportabilă asemenea unui computer, eliberată de povara unor amintiri care incomodează, stridente, precum publicitatea şi *soap operas*, într-un optimism periculos de nelimitat. Răul nu există, cu atât mai puţin, prin urmare, relele, rezultat al ignoranţei care învăluie mintea eului condiţionat din punct de vedere social: graţie gnozei deosebite pe care o furnizează descoperirea Sinelui, va fi posibil să reintrăm în posesia propriei naturi adevărate, necunoscătoare a dualismului tradiţional dintre rău şi bine, rezonând cu propriii semeni, trăind în sfârşit în armonie cu cosmosul. O religie fără Dumnezeu şi fără Biserică şi, în sfârşit, o religie fără o Lume de Dincolo, deci fără sancţiuni. În zadar am căuta, în textele mişcării New Age, cuvintele şi trăirile – într-o vreme familiare – cum ar fi păcatul, sentimentul de vinovăţie, ispăşirea, izbăvirea, iertarea. Nimeni nu poate fi socotit responsabil pentru răul făcut altora, din moment ce, în realitate, răul nu există.

4. Viitorul religiei în concluzie, confruntarea cu modernitatea a schimbat radical scenariul religios contemporan: şi aceasta atât în cadrul câmpului religios instituţional, cât şi în diferitele arii care compun aşa-numita nouă religiozitate. Ca efect mai ales al afirmării principiului modern al individualismului, în faţa datelor colective şi normative, asistăm astăzi la impunerea situării în centru a dimensiunii private şi subiective, la căutarea de experienţe, la triumful dimensiunilor emoţionale şi afective. Ca urmare a privilegierii subiectivului, credinţele tradiţionale şi, în general, acolo unde ele erau constitutive, sistemele teologice au intrat în criză. Impunerea irezistibilă a drepturilor inalienabile ale subiectivităţii religioase în faţa oricărui principiu de autoritate a avut, de fapt, drept consecinţă inevitabilă slăbirea sferei

instituţionale a credinţelor. Astăzi credem fără să aparţinem, în sensul că apartenenţa religioasă se configurează în formele slabe de credinţă alcătuite şi realcătuite după logici care scapă de acum celor ale religiilor vizibile şi instituţionale. Şi chiar acolo unde practica rămâne un criteriu de identitate socială, ea apare tot mai desprinsă de legătura vie cu un patrimoniu istoric de credinţe, cu o memorie colectivă.

Pe baza acestui scenariu, religiile şi, în general, religiosul şi sacrul par oarecum menite să joace un rol important şi aceasta nu numai în sfera privată care, prin emoţiile şi pasiunile sale, prin imaginarul său şi prin creativitatea sa, s-a dovedit a fi refractară la orice tentativă de omogenizare modernizantă. Într-adevăr, tocmai în sfera socialului, a publicului, a colectivului, din care procesele secularizante păreau să le fi exclus definitiv, religiile par destinate să-şi păstreze rolul lor semnificativ; şi asta atât prin capacitatea lor simbolică, în epoca fluidităţii non-locurilor, de a redefini şi de a rede sena graniţe, de a marca spaţii, de a circumscrie locuri; cât şi, ca tendinţă, prin dinamismul lor şi prin experienţa lor misionară de» religii fără frontiere”, prin capacitatea lor de integrare şi, în orice caz, de deschidere la confruntare, la dialog, la promovarea unor valori în mod absolut indispensabile ca pacea; cât şi, în sfârşit, ca locuri sacre şi identificatoare ale memoriei colective, care permit scăparea din strânsoarea de gheaţă a eternului prezent al cotidianului.

Bibliografie

OPERE GENERALE

Pentru o prezentare de ansamblu şi bibliografia aferentă vezi G. Filoramo (cd.), *Storia delte religioni*, V: *Religioni dell’Americaprecolombiana a deipopoli indigeni*, Roma-Bari, 1996. Partea a II-a a volumului, intitulată *Religione e modernită*, conţine eseurile lui J. S6 guy, */millenarismi în Occidents*, B. Bernardi, *Le nuove religioni africane*; E. Comba, *Nuovi movimenti religioşi neWAmerica del Nord*; E. Cerulli, *I sincretismi religioşi*

dell'America centro-meridionale; A. Pâini, *Nuovi movimenti religioşi în Oceania*; J.M. Law, *Le nouve religioni giapponesr*, J.-F. Mayer, *Nuove religioni e nuovi movimenti religioşi*.

STUDII

Barker E., 1989, *New Religious Movements*: *a practical Introduction*, London.

Beckford J. (ed.), 1986, *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Paris-London.

Eliwood R.S., 1979, *Alternative Altars*: *Un convenţional and Eastern Spirituality in America*, Chicago-London.

Filoramo G., 1986, *1 nuovi movimenti religioşi*, Roma-Bari.

Glock C.Y-Bellah R.N. (ed.), 1976, *The New Religious Consciousness*, Berkeley-Los Angeles-London.

Hanegraaff W.J., 1996, *New Age Religion & Western Culture*. *Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden.

Hummel R., 1980, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart.

Introvigne M., 1989, *Le nuove religioni*, Milano.

Lanternarj V., 1961, *Movimenti religioşi di Liberia e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano.

Melton J.C., 1986, *Encyclopedic Handbook of Cults în America*, New York.

OOSTHUIZEN G.C., 1979, *Afro-christian Religions*, The Nederlands.

Robbins T, 1988, *Cults, Converts, and Charisma*: *The Sociology of New Religious Movements*, London.

Roof W.C., 1993, *A Generation of Seekers*. *The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco.

Stark R.

— Bainbridge W.S., 1985, *The Future of Religion*: *Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley.

Terrin A.N., 1985, *Nuove religioni*: *alla ricerca della terra promessa*, Brescia. Wallis R., 1984, *The eelementary*

Forms of the New Religious Life, London. Wilson B., 1990, *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements în Contemporary Society*, Oxford.

Bibliografie generală

Pe lângă indicaţiile bibliografice conţinute în cadrul fiecărui capitol, oferim aici câteva titluri de orientare generală.

CĂRŢI

Asmussen J.P. – Laessoe J.L. – Colpe C., 1971 – 1973, *Handbuch der Religionsgeschichte*, 3 vol., Göttingen.

Breuch A., 1966, *Introduzione alla storia dette religioni*. Roma.

Castellani G. (ed.), 1970 – 1971, *Storia dette religioni*, 5 vol., Torino.

CouLIANO J.P. – Euade M. – Ries J., 1990, *Dictionnaire des religions*, Paris [trad. rom., Humanités, 1996].

Di Nota A.M. (ed.), 1970 – 1976, *Enciclopedia dette religoni*, 6 vol., Firenze. Euade M., 1976 – 1983, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vol., Paris [trad. rom., Editura Ştiinţifică, 1999].

Euade M. (ed.), 1986, *Encyclopedia of Religions*, 16 vol., New York.

Filoramo G. (ed.), 1993, *Dizionario dette religioni*, Torino.

Filoramo G. (ed.), 1994 – 1997, *Storia dette religioni*, 5 vol., Roma-Bari.

Foot Moore G., 1913 – 1919, *Historiy of Religions*, New York.

Hastings J.

— Selbje J.A., 1908 – 1926, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vol., Edinburgh.

Haussig H.W., 1965, sq., *Wörterbuch der Mythologie*, I sq., Stuttgart.

Heiler F. (ed.), 19622, *Die religionen der Menschheit* în *Vergangengeil und Gegenwart*, Stuttgart.

* * * *Iconography of Religion*, Leiden.

Puech H.

— Ch., 1970 – 1976, *Histoire des religions,* 3 vol., Paris.
Sabbatucci D., 1987, *Sommario di storia dette religioni,* Roma.
PERIODICE
History of Religions, Chicago.
Numen, Leiden.
Revue de l'histoire des religions, Paris.
Studi e materiali di storia dette religioni, Roma.
Cuprins

Căile spre eliberare şi nemurire:
India şi Extremul Orient

Redactor
VLAD RUSSO

Tehnoredactor
DOINA ELENA PODARU
Corector
ELENA STUPARU
Apărut 2004
BUCUREŞTI – ROMÂNIA
IMPRIMAT LA C.N.I. „CORESI” S.A.